

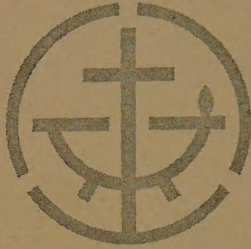
School of Theology at Claremont



1001 1316401



GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960









BS  
2397  
H3  
1905

# Das Christentum des neuen Testaments

Von

**Eduard von Hartmann**

**Zweite, umgearbeitete Auflage**

der

**Briefe über die christliche Religion**



SACHSA IM HARZ 1905  
**HERMANN HAACKE**  
Verlagsbuchhandlung

**Alle Rechte vorbehalten!**

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.



## Statt Vorworts der ersten Auflage.

„Die Wahrheit wird euch befreien.“  
Joh. 8, 32.

Die Wahrheit kann nicht schaden, sondern nur nutzen! Sie kann den nur der Finsternis Gewohnten eine kurze Zeitlang blenden, daß er die klare Direktion nach der Umgebung verliert, oder sie kann dem in der Illusion eines süßen, aber notwendig zu überwindenden Irrtums Befangenen als eine bittere Arznei erscheinen und Krisen hervorrufen, die von Konvulsionen begleitet sind und selbst den unerfahrenen Arzt in Schrecken setzen: der erfahrene Arzt wird sich dadurch nicht täuschen lassen, er weiß, daß die Krisis der Beginn der Genesung von dem alten Übel ist. Es wäre ein Widerspruch gegen die Allweisheit der Vorsehung, gegen den absolut logischen Charakter ihrer Weltregierung, wenn man annehmen wollte, daß die Welt so beschaffen ist, daß die Wahrheit sie unglücklicher machen könnte als die Unwahrheit. Eine Welt, die von ihrem Gott belogen werden müßte, wäre eines allweisen Gottes unwürdig. Jeder Fortschritt in der Wahrheit ist ein Schritt weiter zur Ermöglichung des Zieles, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Die zeitweiligen Mißstände eines Übergangsstadiums müssen verschwinden gegen den Vorteil, den die Wahrheit dem geistigen Leben der Menschheit bringt, dem Leben, das allein verdient, Leben genannt zu werden.

Die Wahrheit macht frei! Sie macht uns frei von der Knechtschaft der Begierden, Leidenschaften und Interessen, frei von den Launen unberechenbarer Willkür, frei von den Fesseln irrationeller Autoritäten; sie macht uns frei von allem außer von ihr selbst. Sie ist ein milder Herr, der keine Launen kennt und nur nach den ewig unwandelbaren logischen Gesetzen regiert, vor dem kein Ansehen der Person und kein Vorzug des Standes gilt.

\*

Die Wahrheit ist sittlich, ehrwürdig, heilig! Ein tiefer, unerschütterlicher Wahrheitssinn ist die festeste Grundlage der Sittlichkeit. Der Wahrheitssinn duldet nicht die leiseste Ungerechtigkeit, gegen wen es auch immer sei. Wem die Wahrheit das Höchste ist, der ist hoch erhaben über allen den kleinlichen Interessen der Selbstsucht, die zum Bösen verlocken, der ist ein Idealist, und mag er noch so wenig glauben es zu sein. Die Wahrheit ist groß und ehrwürdig, denn sie ist objektiv-interesselos und sucht nicht das Ihre. Sie ist unantastbar, jede Trübung durch interessiertes Streben entweiht ihre ätherische Reinheit; sie ist heilig.

Die Wahrheit führt die Menschen zum Ziele! Welches das Ziel der Menschheit sei, wer mag es sagen? Aber worin immer es bestehen mag, so ist soviel gewiß, daß der letzte Schritt zur Erreichung dieses Zieles nicht ohne die bereits erlangte Wahrheit geschehen kann, wenn auch die bisherigen Präliminarien in dem großen Entwicklungsprozeß zu diesem Ziel mehr dunkel und instinktiv sich vollzogen haben.

Die Wahrheit ist noch nicht, sie wird! Das Ideal der vollen und ganzen Wahrheit, d. h. die wahre und lückenlose Erkenntnis des Universums wird die Menschheit nie erreichen, sondern nur in so weit sie derselben zu ihrem letzten Ziele bedarf. So lange aber die Geschichte dauert, ist die Wahrheit im Werden; die Religion des neuen Testaments enthüllt z. B. mehr Wahrheit als die des alten, und jede Phase in der Entwicklungsgeschichte des Christentums mehr Wahrheit als die vorhergehende. Es ist das Zeichen eines gänzlichen Mangels an historischem Sinn, an Verständnis des Wesens der Entwicklung, an Einsicht in die weisen Wege der Vorsehung, es ist das Zeichen eines bornierten und kritiklosen Hochmuts, zu wähen, daß die zuletzt erreichte Entwicklungsstufe die letzte und höchste sei, über welche die Vorsehung die Menschheit nicht mehr hinausführen könne oder wolle. Kein Mensch, keine Kaste hat die Wahrheit fix und fertig gepachtet, nach der nun einfach alle abweichenden Produkte zu bemessen wären. Die Wahrheit bildet sich erst im Prozeß und kann höchstens am Ende des Prozesses sein.

Jede Stufe der Wahrheit nimmt an der Sittlichkeit und Würde der Wahrheit teil. Es ist das Wesen des Ideals, seinen verklärenden Glanz auch auf seine noch unvollkommenen Realisationen zu werfen. Wenn wir die Wahrheit nur als werdende haben, so müssen wir sie in ihrem Werden achten, in der jüngsten hoff-



nungsvollen Knospe, wie in dem unvergänglich bleibenden Stamm der Vergangenheit.

Die Entlarvung des Irrtums ist auch Stufe im Werden der Wahrheit. Hätte Paulus nicht die von Jesus festgehaltene Behauptung, daß das mosaische Gesetz Bedingung der Rechtfertigung sei, als unwahr entlarvt, hätte er nicht die alttestamentliche Offenbarung als einen überwundenen Standpunkt in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts bezeichnet (Gal. 3, 23—25), so wären wir heute Juden oder vielmehr das Christentum wäre nie europäische Religion geworden. Die Ausmerzung des Falschen ist in vielen Fällen nicht nur viel schwieriger, sondern auch viel wichtiger als die positive Produktion von Neuem, nämlich in allen den Fällen, wo die ideellen Keime des Neuen wohl vorhanden sind, aber durch das falsche Alte, weil es die Autorität und Macht besitzt, gewaltsam am Wachstum und Gedeihen verhindert werden. Hier ist mit der Vernichtung des Irrtums der bei weitem größte Schritt der Wahrheit getan.

Die Wahrheit zu verkünden ist heilige Pflicht. Wenn der Fortschritt in der Wahrheit Bedingung zur Erreichung des Menschheitszieles ist, so ist es Pflicht eines jeden, nach Kräften zur Förderung der Wahrheit beizusteuern. Da niemand die Wahrheit gepachtet hat, so wird jeder Mensch, auch der, welcher der Wahrheit die größten Dienste leistet, Irrtümer mit zutage fördern. Wollte er sich dadurch, daß er dies vorher weiß, abhalten lassen, das zu verkünden, was er für Wahrheit hält, so dürfte niemand mehr den Mund auf tun, und das Rad der Geschichte stände still. Der Mensch kann nur das und soll ungescheut das geben, was er für Wahrheit hält; dem historischen Prozeß bleibt es überlassen, das Gegebene von den Schlacken des Irrtums zu befreien. Auch wo seine Fähigkeit ihn vorwiegend oder ausschließlich auf bloß kritische oder negative Wahrheiten verweist, soll er sich durch sein Unvermögen, besseres Positives an die Stelle des für falsch Erkannten zu setzen, nicht abhalten lassen, seine Negation zu verkünden, da es nicht seine Sache, sondern Sache der Vorsehung ist, zur rechten Zeit die rechten Männer für neue positive Leistungen zu erwecken, und da das Neue für die Möglichkeit seines Aufkommens oft einer vorhergehenden längeren Periode der überwiegenden Negation und Zersetzung bedarf.

Den Irrtum anders als durch Wahrheit zu bekämpfen ist unsittlich. Da der Irrtum sich im Entwicklungsprozeß der Wahrheit ganz von selbst eliminiert, so erscheint ein gewaltsamer Ein-

griff zunächst überflüssig; er erscheint aber auch schädlich, weil er den Irrtum nur unterdrückt, nicht überwindet. Der unterdrückte Irrtum erwirbt, wegen der erlittenen Unterdrückung, Sympathien, die ihm sonst fehlen würden, und taucht trotz aller Unterdrückung immer von neuem wieder auf, bis er durch die Wahrheit überwunden ist; die Überwindung des Irrtums durch die Wahrheit wird somit durch seine Repression erschwert und verzögert. Dies alles gilt aber nur von dem, was wirklich Irrtum ist. Da jedoch keiner die Kenntnis des Irrtums (noch weniger wie die fertige Wahrheit) für sich gepachtet hat, so ist niemand zum Richter darüber berufen, ob etwas Irrtum sei oder nicht, niemand, als der Entwicklungsprozeß selbst. Die an sich schon nutzlose und schädliche Unterdrückung des Irrtums trifft daher, wie die Geschichte zeigt, ebenso oft und weit öfter die Wahrheit als den Irrtum, so daß es geradezu als Verbrechen an der Menschheit erscheint, den supponierten Irrtum durch andere Mittel als durch die Überführung zu bekämpfen.

---



## Vorwort zur zweiten Auflage.

„Der Geist wird euch in alle Wahrheit  
„leiten.“  
Joh. 16, 13.

Die erste Auflage dieses Buches erschien unter dem Titel „Briefe über die christliche Religion“ und unter dem Pseudonym F. A. Müller. Der Hauptgrund dieser Pseudonymität war der, daß ich die damals noch im ersten Flusse befindliche Beurteilung meiner philosophischen Arbeiten nicht durch den Seitenblick auf diese Schrift beeinflussen lassen wollte. Da das Buch kurz vor Ausbruch des Krieges von 1870 erschien, so konnte es in jener politisch aufregenden Zeit schon aus äußeren Gründen auf keine Beachtung rechnen.

Es hatte sich in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts bereits eine lebhafte Bewegung entfaltet, die über die Kirchenlehre hinweg auf das neue Testament als die wahre Grundlage des Christentums zurückzugehen suchte und innerhalb des neuen Testaments wieder über die Lehrstandpunkte der Apostel hinweg auf das, was Jesus selbst gelehrt hatte. Hieraus entsprang das Bedürfnis, die Lehren der neutestamentlichen Schriftsteller in ihrem eigenen Sinne und frei von den Vorurteilen der späteren Kirchenlehre zu betrachten und insbesondere festzustellen, was das Christentum Christi sei. Die historische Kritik der Theologen war damals noch keineswegs zu der Unbefangenheit gelangt, zu der sie sich heute in ihren besten Vertretern hindurchgerungen hat; außerdem waren damals die wissenschaftlichen theologischen Werke nach Umfang und Schreibweise noch weniger als heute geeignet, den gebildeten Laien einen bequemen Zugang zu den Lehrstandpunkten des neuen Testaments zu eröffnen. Die Philosophen fühlten sich noch weniger berufen, diese Lücke zu füllen, und deshalb hoffte ich, daß mein Buch einem gewissen Bedürfnis entsprechen würde, das auch heute noch fortbesteht. Allerdings hatte ich mit der Darstellung zugleich die Kritik

verknüpft, um zu einem Ergebnis zu gelangen, ob und wie weit das Christentum des neuen Testaments und insbesondere der Lehre Jesu die Kirchenlehre zu ersetzen und unseren heutigen religiösen Bedürfnissen zu genügen imstande sei. Dieses Ergebnis der Kritik fiel nun wesentlich negativ aus und lief dadurch den Interessen schnurstracks zuwider, die unsere letzten beiden Menschenalter zum neuen Testament hatten zurückgreifen lassen; denn es zerstörte die auf diesen Rückgang gesetzten Hoffnungen. Wenn das Buch in Bezug auf die Aufgabe der Darstellung zeitgemäß gewesen war, so war es in bezug auf die Kritik und ihr Ergebnis um so unzeitgemäßer.

Die diesen Rückgang über die Kirchenlehre hinweg zum neuen Testament und zur Lehre Jesu unternahmen, taten es, weil sie sich in ihrer Kritik der Kirchenlehre sehr liberal dünkten, merkten aber gar nicht, daß sie in ihrem Rückgang äußerst rückschrittlich und ultrareaktionär waren. Sie wollten beseitigen, was das Menschenwerk späterer Zeiten hinzugetan hatte, und schieden dabei das mit aus, was die immanente Logik der Geschichte organisch hatte heranwachsen lassen. Weil ihnen die Eiche wegen ihrer Knorren mißfiel, wollten sie sie umhauen und sich mit der Eichel begnügen, aus der sie erwachsen war. In ihrem Reinigungseifer sahen sie nicht, daß sie im schlimmsten Sinne antievolutionistisch waren, und wollten in einem zweitausendjährigen Entwicklungsprozeß nur Verfall und Entartung erblicken. Aber nicht das hatte ich mir hier zur Aufgabe gestellt, zu zeigen, worin die spätere Entwicklung, z. B. die Dogmen der Trinität und Zweinaturenlehre die Anfänge übertroffen hatte (vgl. meine Abhandlung „Das Wesen des Christentums“ in der „Gegenwart“ 1901 Nr. 14—15 u. 22), sondern nur zu untersuchen, ob wir am Maßstabe des neuen Testaments bemessen noch Christen heißen können, und wie viel oder wie wenig das neue Testament unserem heutigen religiösen Bedürfnis zur Befriedigung zu bieten hat. Indem ich die Verkehrtheit jener reaktionären und antievolutionistischen Tendenz darlegte, hoffte ich, meine Zeitgenossen darauf hinzuweisen, daß die Religion wie alle geistigen Kulturgüter nur durch Entwicklung nach vorwärts weiter kommen kann, daß wir nach vorwärts und nicht nach rückwärts unsere Blicke richten müssen, und daß ein religiöser Fortschritt nur erreichbar ist durch Entfaltung von Keimen, die bisher unbeachtet geblieben sind, aber nicht durch Konservierung der Keime als Keime, durch Erweiterung, nicht durch Verengerung des geschichtlichen Gesichtskreises, durch synthetische Verknüpfung



möglichst vieler gesonderter Entwicklungsreihen, nicht durch Isolierung der Anfänge einer einzigen.

Daß es mir persönlich fern lag, bei dem wesentlich negativen Ergebnis dieser historisch-kritischen Arbeit stehen zu bleiben, haben meine nachfolgenden religionsphilosophischen Schriften zur Genüge gezeigt. Aber bevor ich darlegen konnte, nach welcher Richtung meines Erachtens der positive Fortschritt der Erlösungsreligion zu gehen habe, mußte ich mich mit allen Versuchen auseinandergesetzt haben, die darauf abzielen, irgend eine der früheren geschichtlichen Stufen als ausreichend für das heutige religiöse Bedürfnis darzutun, und dafür war die Untersuchung des neuen Testaments die erste Grundlage. Die Beziehungen zu den drei Stufen der alttestamentlichen Religion, die ich hier nur andeuten konnte, habe ich im ersten Teil meiner Religionsphilosophie genauer ausgeführt, wo ich die Entwicklung der alttestamentlichen Religion bis zur Gegenwart verfolgt und damit auch die Voraussetzungen, auf welche die neutestamentlichen Schriftsteller sich stützten, genauer dargelegt habe. Die christliche Moral habe ich in meinem Werk über das sittliche Bewußtsein sorgsam geprüft und unzulänglich befunden (vgl. die daselbst auf S. 609 angegebenen Stellen). In den Schriften über die Selbstzersetzung und die Krisis des Christentums habe ich den kritischen Auseinandersetzungen mit neueren theologischen Richtungen je ein Schlußkapitel angefügt, in welchem ich die Zukunft der Religion und das Wesen des Erlösungsprinzips andeutete. Im ersten Teil der Religionsphilosophie zeigte ich dann in großen Zügen, wie die verschiedenen Entwicklungsreihen der Religionsgeschichte sich einander annähern und dem gleichen Ziele zustreben, und im zweiten Teil entwickelte ich die psychologischen Grundlagen, vorstellungsmäßigen Voraussetzungen und praktischen Konsequenzen des historisch voraussetzungslosen religiösen Bewußtseins. Über besondere Fragen der Religionsphilosophie habe ich besondere Untersuchungen angestellt, z. B. über den Pessimismus und den Gottesbegriff (in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“, Abschnitt XIV, S. 310 bis 326), über „Unterhalb und oberhalb von gut und böse“ (in den „Ethischen Studien“ Nr. 1). Mit der im Grundprinzip verwandten, in der Ausführung abweichenden Religionsphilosophie des Theologen A. Dorner habe ich mich in einer besonderen Abhandlung (in den Preußischen Jahrbüchern 1903, Novemberheft) auseinandergesetzt. Zusammenfassendes über meinen religionsphilosophischen Standpunkt

habe ich gesagt in den „Religionsphilosophischen Thesen“ (in den „Ethischen Studien“ Nr. VIII) und in „Mein Verhältnis zum Christentum“ (in der Monatsschrift „Deutschland“ 1902 Oktoberheft), so daß über mein positives Verhältnis zur Religion kein Zweifel bestehen kann. Mit Harnacks „Wesen des Christentums“ habe ich mich auseinandergesetzt in der „Gegenwart“ 1901 Nr. 1, um zu zeigen, wie selbst heute noch ein historisch-kritischer Theolog ersten Ranges der historischen Unbefangenheit, kritischen Methode und der evolutionistischen Weltanschauung untreu wird, sobald er an die Lehre Jesu herantritt. Unter dem Titel „Was wissen wir von Jesus?“ habe ich endlich im „Tag“ (1904 Nr. 347, 349, 351) den Streit zwischen Kalthoff und Bousset über die Frage behandelt, ob der geschichtliche Jesus eine nachweisbare Einwirkung auf die Entstehung des Christentums gehabt hat, beziehungsweise ob sein Anteil an der Entstehung des Christentums ausreicht, um jetzt noch eine Religion darauf zu gründen.

Die Behandlung des Gegenstandes mußte bei mir eine andere sein als in jedem theologischen Werk, weil die Fragestellung eine andere war. Denn die Theologie tritt an das neue Testament mit dem Interesse heran, in die daselbst niedergelegten Keime der später aus ihnen erwachsenen Kirchenlehre möglichst viel von dem später Gewordenen hineinzudeuten, weil ja die Texte zu den Predigten, in denen die Kirchenlehre dargelegt werden muß, aus der Bibel entnommen werden müssen. Ich dagegen hatte die Lehrstandpunkte des neuen Testaments unmittelbar so zu nehmen, wie sie an und für sich sind und wie sie selbst sich geben, sie dem religiösen Bewußtsein des heutigen Gebildeten gegenüberzustellen und zu fragen, einerseits ob und wie weit sie diesem noch genügtun können, und andererseits ob dieses an ihrem Maßstabe bemessen noch christlich heißen kann. Aus dieser Verschiedenheit der Aufgaben folgt, daß die Kritik der Theologen sich nur auf die Quellen, bei mir auch auf die aus ihnen zu schöpfenden Lehren selbst erstrecken darf und muß. Aber auch in meinen Augen ist jede Stufe des religiösen Bewußtseins geschichtlich wohl berechtigt als Stufe der Entwicklung, die über vergangene hinausschreitet, um selbst wieder von späteren Stufen überwunden zu werden; meine Kritik richtet sich nicht gegen das, was ihrer Zeit an ihr wertvoll war, sondern lediglich gegen den anachronistischen und antievolutionistischen Irrtum, ihr einen Wert für unsere Zeit zuzuschreiben, der ihr nicht mehr zukommt. Das System der



Kirchenlehre steht nicht niedriger, sondern sehr viel höher als das neue Testament; denn es ist aus der geschichtlichen Ausgleichung, Fortentwicklung und Systematisierung der neutestamentlichen Lehrstandpunkte hervorgegangen und ist trotz aller bei seiner Ausbildung mitspielenden geschichtlichen Zufälligkeit und weltlichen Interessen im großen und ganzen doch ein Niederschlag der in der Geschichte waltenden objektiven Vernunft in ihrer Anwendung auf die Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins. \*) Wem die spätere höhere Entwicklungsstufe nicht mehr genügt, der gibt sich einer schweren Täuschung hin, wenn er glaubt, daß eine frühere, unvollkommnere Entwicklungsstufe ihm noch genügen könne. Nur hiergegen richtet sich meine Kritik; wer sich in der Kirchenlehre befriedigt fühlt, für den ist sie nicht geschrieben.

Eine solche Kritik darf ihrer Natur nach die kanonischen Schriften durchaus nur als literarische Urkunden behandeln, unbekümmert um die sanktionierten Deutungen, die die Kirchenlehre ihnen gegeben hat. Wer eine solche Behandlung mit seinen historisch bedingten religiösen Gefühlen nicht vereinbar findet, der möge dieses Buch ungelesen lassen und, wenn er es trotz dieser Warnung lesen sollte, sich nicht über Mangel an Rücksicht auf seine Gefühle beklagen. Insbesondere sind es zwei theologische Identifikationen, die solche irrefeleitenden Pietätsgefühle bedingt haben, nämlich einerseits die Gleichsetzung des jüdischen Nationalgottes Jehova, Jahve oder Jaho mit dem namenlosen christlichen Universalgott und andererseits die des historischen Jesus mit dem idealen Christus als der zweiten Person des dreieinigen Gottes. Die erstere Gleichsetzung läßt jede Kritik, die an den Anthropopathismen des alttestamentlichen, von den neutestamentlichen Schriftstellern pietätvoll festgehaltenen Gottesbegriffes im Interesse einer Läuterung und Vergeistigung desselben geübt wird, allzuleicht als einen Verstoß gegen die schuldige Ehrfurcht vor Gott selbst erscheinen. Die letztere Gleichsetzung läßt auch nach ihrer kritischen Wiederauflösung einen Rest der Pietät vor dem idealen Christus unwillkürlich und unvermerkt durch das seelische Beharrungsvermögen gewohnter Vorstellungsverknüpfungen auf den historischen Jesus übertragen. Man kann aber einerseits den christlichen Gottesbegriff gar nicht im Geist und in der Wahrheit fassen, wenn man nicht den Mut hat, die Anthropopathismen von ihm auszuschei-

\*) Vgl. A. E. Biedermann's „Dogmatik“, 2. Auflage, Berlin 1884, und A. Dorners „Grundriß der Dogmengeschichte“, Berlin 1899.

den, die die neutestamentlichen Schriftsteller aus dem ihnen als Offenbarung geltenden alten Testament herübergenommen haben. Man hat andererseits kein begriffliches Recht mehr dazu, von derjenigen Pietät, die dem idealen Christus der Kirchenlehre gebührt, auch nur den kleinsten Bruchteil auf die Person und Lehre des historischen Jesus zu übertragen, wenn man einmal die Identifikation beider als geschichtlich unhaltbar preisgegeben hat. Vor der Idee des nationaljüdischen Messias haben die Nichtjuden weder Pietät, noch hat die Frage, ob Jesus dieser Messias war, ein religiöses Interesse für sie, da die Christusidee des Christentums der nationaljüdischen Messiasidee völlig entwachsen ist. Ebenso hängt diejenige Pietät, die dem historischen Jesus als dem Stifter des Christentums gebühren würde, davon ab, ob man ihn als solchen anerkennt, verliert aber ihre Begründung, wenn sich ergeben sollte, daß er zwar für andere ohne sein Wissen und Wollen entscheidende Impulse und Anhaltspunkte zur Stiftung der christlichen Religion gegeben hat, selbst aber in keinem Sinne als ihr Stifter anzusehen ist. Es bleibt dann nur noch diejenige Pietät übrig, die jedem tragischen Helden, jedem Märtyrer seiner idealen Bestrebungen, jeder geschichtlich wirksamen Gestalt gebührt; diese Pietät darf aber niemals die historische und sachliche Kritik ausschließen oder auch nur beschränken. Die Pietät vor der Religion unserer Väter bleibt gewahrt, auch wenn wir die Irrtümer erkennen, auf denen sie sich erbaute; sie wird dann in dieser Hinsicht nur Pietät vor den Irrtümern unserer Väter und darf uns nicht hindern, die Irrtümer beim rechten Namen zu nennen.

Unsere Zeit ist von lebhafter Sehnsucht nach religiöser Erneuerung durchdrungen, aber infolge ihrer langen Abwendung von metaphysischer Spekulation fehlt es ihr an Ideen; die Sehnsucht nach einem Ideal muß ihr das fehlende Ideal vertreten und wird in die Geschichte zurückprojiziert, dahin, wo der Kirchenglaube so lange die singuläre Personifikation der absoluten Idee gesehen hat. Dem gegenüber gilt es, an Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel anzuknüpfen und deren Lehren in die Erinnerung zurückzurufen, daß das religiöse Leben nicht auf zufälligen Geschichtswahrheiten, sondern nur auf ewigen Heilswahrheiten, nicht auf äußeren, einmaligen, vergangenen Begebenheiten, sondern nur auf inneren, allgemeinen, gegenwärtigen Erlebnissen beruhen kann, daß die Geschichte samt ihren Urkunden uns genommen werden könnte, ohne daß wir darum die Religion verlören, und daß in der Geschichte nur Relatives zu finden ist, die

Religion aber Absolutes braucht. Unsere Zeit hat sich so in den Gedanken eingesponnen, ihre religiösen Ideale auf Jesus zurückzuprojizieren, daß es gegen den Strom der Zeit schwimmen heißt, wenn man dies als Irrtum erkannt zu haben glaubt und sich verpflichtet fühlt, diesen Irrtum zu bekämpfen. Wer unter der Fahne „Hie Jesus“ zu kämpfen gewohnt ist, der muß sich unliebsam davon berührt fühlen, wenn man ihm unter der Fahne „hie Christus!“ entgegentritt, nämlich mit der Behauptung, daß nur die Christusidee als die Idee der in jedem Menschen zu realisierenden Gottmenschheit den Kern der Religion auszudrücken vermag, und daß diese Idee dem historischen Jesus noch ferner lag als den sämtlichen Autoren des neuen Testaments. Wer mit der Anwendung des Entwicklungsbegriffes auf das religiöse Bewußtsein der Menschheit Ernst macht, der weiß auch, daß er in keiner geschichtlichen Erscheinung mehr als eine relative Stufe der Entwicklung suchen darf, und daß keine historische Kritik durch das Aufdecken dieser Relativität sein religiöses Bewußtsein, das auf einem absolutem Grunde ruht, zu stören vermag. Geschichtliche Grundlagen einer Religion sind immer dem Zweifel unterworfen und können niemals die Zuversicht der Überzeugung geben, die das religiöse Bewußtsein braucht und allein aus dem eigenen Innern zu schöpfen vermag. Wer auf dem Boden des Vorsehungsglaubens und der Entwicklungslehre fußt, der weiß, daß Gott Mittel und Wege genug hat, um das religiöse Ideal in der Menschheit immer vollkommener zu verwirklichen, der braucht für diesen Glauben keine geschichtliche Bürgschaft in einer einmaligen, absoluten, vollkommenen Verwirklichung des Ideals in der Vergangenheit, der kann in der ruhigen Selbstgewißheit seines religiösen Bewußtseins durch keine historische Kritik gestört werden, weil diese niemals mehr vermag, als die Relativität aller vergangenen Entwicklungsstufen aufdecken, von der er ohnehin durchdrungen ist.

Gr.-Lichterfelde, im Februar 1905.

Dr. Eduard von Hartmann.





# Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Aphorismen über die Wahrheit. Statt Vorworts der ersten Auflage	III
Vorwort der zweiten Auflage . . . . .	VII
Einleitung: Protestantisch und evangelisch, oder Gewissensfreiheit und Schriftautorität . . . . .	1
Die Reformation als Januskopf von Reaktion und Fortschritt. S. 1. — Die Reformation als widerspruchsvolles Kompromiß und innere Halbheit. S. 4. — Schriftautorität und freie Forschung. S. 6. — Gewissensfreiheit und notwendige Gemeindemitgliedschaft S. 9. — Was ist evangelisch? S. 11. — Der Rückgang auf die Lehre und Persönlichkeit Jesu. S. 13.	
I. Das Evangelium Jesu oder das Christentum Christi. . . . .	17
A. Die Persönlichkeit Jesu . . . . .	97
Die Quellen für die Lehre und Persönlichkeit Jesu. S. 17. — Hat Jesus gelebt? S. 21. — Das Jesusbild des aramäischen Ur- evangeliums im Vergleich zu dem der Synoptiker. S. 23. — Der historische Jesus im Vergleich zu dem Jesusbild des aramäischen Urevangeliums. S. 25. — Das relative Alter der Evangelien, an ihrem legendarischen Gehalt nachgewiesen. S. 26. — Gesetzmäßig- keit der Legendenentwicklung. S. 28. — Bildungsstand der Zeit und der Apostel. S. 31. — Die Apokryphen und die hellenische Kultur. S. 34. — Jesus und die talmudische Schulweisheit. S. 36. — Der Essäismus. S. 40. — Die Mischung der Bildungsbestand- teile. S. 41. — Die intellektuellen Fähigkeiten Jesu. S. 44. — Charakter Jesu. S. 49. — Jesus und die Messiasidee. S. 55. — Wandelungen in der Sinnesweise Jesu (Bescheidenheit und Stolz). S. 63. — Sanftmut und Heftigkeit. S. 68. — Jesus und das Ideal der Sittlich- keit. S. 69. — Die Tragik im historischen Jesus. S. 72.	
B. Die Lehre Jesu . . . . .	75
Der Tag des Herrn und das Gottesreich in der jüdischen Pro- phetie und Volkserwartung. S. 75. — Das Evangelium Johannes des Täufers. S. 82. — Das Evangelium Jesu. S. 84. — Der Pessi- mismus. S. 86. — Das reale und das ideale Gottesreich. S. 88. — Die Nähe der Weltkatastrophe. S. 92. — Die jüdische Recht- gläubigkeit Jesu und seiner Lehre. S. 97. — Die plebejische Adresse des Evangeliums. S. 107. — Die Christologie der Lehre	

Jesu. S. 110. — Lohn und Strafe als Motiv. S. 116. — Die Gerechtigkeit und ihre Erlangung. S. 124. — Die Erlösungslehre Jesu. S. 126. — Die Sündenvergebung und die Gabe der Gerechtigkeit. S. 128. — Der Quietismus. S. 129. — Die ethischen Grundsätze. S. 131. — Rechtsverzicht und Selbsterniedrigung. S. 139. — Armut und Kommunismus, Arbeit und Eigentum. S. 143. — Familie, Staat und Kirche. S. 153. — Schlußwort. S. 158.

II. Das Evangelium des Paulus oder die Religion des Glaubens 162

Das Judenchristentum. S. 162. — Die Quellen des Paulinismus. S. 170. — Charakter und Bildung des Paulus. S. 171. — Das Evangelium des Paulus. S. 177. — Pessimistische, fatalistische und transzendente Weltanschauung. S. 178. — Die sozialen Fragen. S. 185. — Die menschliche Sündhaftigkeit. S. 196. — Der Bruch mit dem Gesetz. S. 200. — Die christliche Freiheit und die Gnade. S. 206. Das Wesen des Glaubens. S. 214. — Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus. S. 216. — Der Versöhnungstod im Hebräerbrief. S. 223. — Die Bedeutung des Glaubens. S. 225. — Die Bedeutung der Gnadenwahl. S. 232. — Rückfall in überwundene Standpunkte. S. 237. — Gesamturteil über Paulus. S. 241. — Die Paulinische Schule. S. 243.

III. Das Evangelium des Johannes oder die Religion der Liebe 246

Die Quellen der Johanneischen Lehre. S. 246. — Allgemeiner Charakter des Johannes und seiner Schriften. S. 247. — Verhältnis zum Judenchristentum und Paulinismus. S. 251. — Die Bedeutung des Christustodes bei Johannes. S. 253. — Fatalismus. S. 258. — Pessimismus. S. 261. — Leben und Auferstehung. S. 263. — Das Gericht als Krisis. S. 265. — Gott als Geist. S. 267. — Das Wesen des Lebens. S. 269. — Die Offenbarung durch Christus. S. 271. — Die Offenbarung der Liebe Gottes durch Christi Sendung. S. 275. — Die Mitterschaft Christi. S. 277. — Logos und Paraklet. S. 281. — Gott und Teufel. S. 289. — Gottesliebe und Nächstenliebe. S. 291. — Die Vermittelung des Glaubens. S. 294. — Kritik und Fortbildung der Johanneischen Prinzipien. S. 298.

Schlußwort . . . . . 303

Die Ergebnisse aus dem neuen Testament. S. 303.

Berichtigungen und Nachträge . . . . . 311



# Einleitung.

## **Protestantisch und evangelisch oder Gewissensfreiheit und Schriftautorität.**

Als das Mittelalter vorüber war, da protestierte Luther gegen die Fortdauer des Katholizismus, d. h. der Gestalt, in welcher die christliche Idee sich im Mittelalter realisiert hatte. Dieser Protest war ein doppelter: einerseits war er gegen die Entartung der Kirche gerichtet und forderte Rückkehr zu der reineren Gestalt des älteren Christentums; andererseits war er ein Protest gegen den Geist des Christentums selbst, gegen die quietistische transzendente Entweltlichung des Lebens. In ersterer Beziehung war die Reformation eine reaktionäre Tat (behufs Reinigung von Mißbräuchen und Menschensatzungen), in letzterer Beziehung eine fortschrittliche Tat, der Versuch einer Wiedereinsetzung des Irdischen in seine ihm während des ganzen Mittelalters vorenthaltenen Rechte und einer Versöhnung dieser Rechte mit den Ansprüchen des Jenseits. Als Reaktion betrachtet war die Reformation eine christliche Tat, eine Rettung der ganzen christlichen Kirche vor dem damals nahe bevorstehenden und fast unvermeidlich gewordenen Zusammenbruch, eine Rettung nicht nur für den protestantischen Norden, sondern auch für den katholischen Süden; als Fortschritt betrachtet war die Reformation eine antichristliche Tat, eine der gemeinsamen Folgeerscheinungen jener ungeheuren Umwälzung des Geistes, welche als ein Wiedererwachen oder Renaissance der von der christlichen Idee unterdrückten und geächteten Weltlichkeit auf allen Gebieten des Lebens, der Wissenschaft und der Kunst das abgelebte Mittelalter aus seinem geistlichen Traumleben aufrüttelte und wie die wogenden Nebel der Morgendämmerung den Sonnenaufgang des Modernen am Himmel der Geschichte verkündete. Als Reaktion war die Refor-

mation kritisch, historisch und sonderte mit scharfem Verstande den geschichtlichen Kern von den späteren Menschensatzungen; als Fortschritt war die Reformation unkritisch, unhistorisch, weil sie in der Überlieferung der Schrift nur das fand, was sie darin suchte, nicht den objektiven Geist der Sache, den der mittelalterliche Katholizismus selbst in seinem ärgsten Verfall theoretisch treu bewahrt hatte, nämlich die Unstatthaftigkeit der Teilung der Interessen des echten Christen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. In beiden Fällen war die Reformation rationalistisch und revolutionär; sie war ebenso rationalistisch in ihrer historischen Kritik wie in dem unkritischen Hineintragen rationalistisch gefundener Wahrheiten in die Schriftauslegung; sie war revolutionär in ihrem rücksichtslosen Umsturz historisch erworbener und durch Jahrhunderte lange Verjährung sanktionierter Rechte und revolutionär in dem Bruch mit der göttlichen Autorität der Tradition und des Papstes. Damals bildete die göttliche Autorität der Schrift, der Tradition und des Papstes ein unteilbares Ganzes, und es war weit kühner und revolutionärer, aus diesem Gewölbe den ersten Stein herauszureißen, als es später war, die anderen gelockerten Stücke nachzustoßen.

Freilich waren die Reformatoren lange nicht so reaktionär, wie sie zu sein glaubten; denn das Christentum des neuen Testaments, das sie dem Katholizismus gegenüber restaurieren wollten, vermochten sie noch gar nicht mit geschichtlicher Unbefangenheit zu rekonstruieren, sondern sahen die Bibel noch wesentlich durch die Brille des katholischen theologischen Systems an, das sie nur in einigen ihnen besonders auffallenden Punkten berichtigten. Sie waren also noch wesentlich konservativ, wo sie reaktionär zu sein strebten; sie waren aber nur aus Mangel an Einsicht und wider Willen konservativ, während sie im Prinzip als Evangelische rein reaktionär sein wollten. So lange die evangelische Orthodoxie ihre Herrschaft behauptete, wurde durch den konservativen Geist des nachreformatorischen Zeitalters die reaktionäre Tendenz der Reformation ebenso sehr verdunkelt wie die liberale und dadurch der Zwiespalt zwischen beiden verhüllt. Erst im 18. Jahrhundert, als die evangelische Orthodoxie ihre Herrschaft einerseits an den Rationalismus, andererseits an den Pietismus abtreten mußte, ließ der Bruch mit dem Konservativismus auch die reaktionäre und die liberale Tendenz mehr hervortreten, zunächst ohne daß der Zwiespalt beider zum Bewußtsein kam. Man legte eben das neue Testament nach den eigenen rationalistischen oder pie-

tistischen Neigungen aus und glaubte damit die Restauration des Urchristentums und die Gewissensfreiheit in den schönsten Einklang gebracht zu haben. Von der Kluft zwischen evangelisch und protestantisch merkte man noch immer nichts.

Der Protest gründet sich auf das Recht der eigenen Überzeugung nach eigenem freien Gewissen. Es ist nicht wahr, daß Luthers Protest sich auf die Schrift hätte gründen können, wenn er nicht das Recht der eigenen freien Überzeugung zur Voraussetzung gehabt hätte; denn die Schrift erkannte ja der Katholizismus auch an, nur bestritt er das Recht, zwischen den Teilen der göttlichen Offenbarung Widersprüche nachzuweisen, um so die Autorität des einen durch die Autorität des andern zu stürzen. Luther stürzte die Autorität der Tradition und des Papstes nur dadurch, daß er sich dieses Recht der Kritik zuschrieb, d. h. das Recht, die Wahrheit nach seiner Einsicht vor seinem Gewissen zu beurteilen. Die Gewissensfreiheit ist daher die notwendige und unerläßliche Voraussetzung zu jedem Protest und folglich auch zum Protestantismus; mit welchen Mitteln hingegen der Protest das von ihm Bestrittene bekämpft, und wieviel er an demselben gelten läßt, dies gehört nicht zum Wesen des Protestes, sondern zu seiner besonderen tatsächlichen Erscheinung und ist ihm als Protest etwas Zufälliges, während ihm die Gewissensfreiheit unter allen Umständen etwas Wesentliches ist; etwas, ohne das er nicht Protest sein kann. Die Protestation als solche ist das Wesentliche an der Reformation, der auf Tradition und Papst beschränkte Inhalt derselben das historisch Zufällige; daß die Reformation auf die eine Seite ihrer Fahne die Losung „Gewissensfreiheit“ schreibt, macht sie zu einer fortschrittlichen Erscheinung, daß sie auf die andere Seite die Losung „Evangelium“ (d. h. reine evangelische Lehre der Schrift) setzt, macht sie zu einer reaktionären Erscheinung. Als bloße christliche Reaktion hätte die Reformation ganz gewiß keinen Erfolg gehabt, aber als einem entchristlichenden Fortschritt gehörte ihr der Sieg. Die Reaktion als solche hat niemals ein historisches Recht gegen das Bestehende, denn das Bestehende, und wenn es noch so faul ist, führt doch wenigstens durch die Vorbereitung des Zerfalls vorwärts, aber die Reaktion führt nur rückwärts; dagegen kann sehr wohl mit dem Fortschritt eine vorübergehende Reaktion nach gewissen Richtungen verbunden sein. Die Waldenser, Huß und Savonarola waren echt christliche Reaktionäre, deshalb ist die Geschichte über sie zur



Tagesordnung fortgegangen; Calvin und Luther aber haben einen dauernden historischen Fortschritt begründet, weil sie den großen Schritt taten, die weltliche Gesinnung und das weltliche Leben vorläufig wenigstens neben dem christlichen wieder zu Recht und Ehren zu bringen.

So ist denn noch heute der protestantische Geist der Geist des Fortschritts, der evangelische aber hat sich immer offener als das enthüllt, was er von Anfang an gewesen war, als Geist der Reaktion. Niemand versteht die Reformation, der nicht diesen ihren immanenten Widerspruch begriffen hat. Sie ist durch und durch Widerspruch, Widerspruch der Autorität und Freiheit, der Katholizität und des Individualismus, des Dogmatismus und Rationalismus, weil sie nichts ist als der Kompromißversuch zweier Dinge (der Weltflucht und Weltlichkeit, des Jenseits und Diesseits), die schlechterdings unvereinbar sind, weil eines das andere aufhebt, weil jedes das Negative des anderen ist. Die Reformation ist der Reflex, den das Übergangsstadium vom Mittelalterlichen zum Modernen in das kirchliche Leben des Christentums wirft. Autorität, Katholizität, Dogmatismus und Jenseitigkeit sind die Prädikate des Mittelalters, — Freiheit, Individualismus, Rationalismus und Diesseitigkeit die des Modernen; die Geschichte wirft aber das Alte, das sich ein Jahrtausend hindurch eingelebt hat, nicht mit einem Ruck fort, sondern sie quält sich jahrhundertlang mit der Vereinigung des Unvereinbaren, bis das Alte Schritt vor Schritt das Feld räumen muß und dem Neuen die Alleinherrschaft bleibt.

Es ist ganz natürlich, daß von einem solchen Zwitterwesen diejenige Seite am meisten in die Augen fällt, welche am schärfsten mit dem allgemeinen Standpunkt der Zeit kontrastiert; so erschien dasselbe Luthertum im 16. Jahrhundert nur als revolutionärer Fortschritt, welches heute als eine im Stil des 16. Jahrhunderts renovierte Ruine des Mittelalters erscheint. Es ist hiernach erklärlich, daß die evangelische Kirche überhaupt heute die kläglichste Rolle von der Welt spielt; denn das 16. Jahrhundert als solches ist eine viel zu schmale historische Basis, um heute noch festen Fuß darauf fassen zu können. Vom modernen Geist ist sie längst in die Negation erklärt, und wollte sie selbst hinter ihm drein hinken, so könnte sie es doch nur auf Kosten ihrer sogenannten unerschütterlichen evangelischen Glaubenswahrheiten, ohne dafür Dank zu ernten; gegen dasjenige aber, in der Opposition wogegen ihr einziger historischer

Wert bestand, kann und darf sie heute nicht mehr mit voller Kraft opponieren, denn der Rockschoß des Ultramontanismus ist das einzige, woran sie sich festhalten kann, um nicht widerstandslos von der Flut des Modernen hinweggespült zu werden. So kommt denn zu allem Ungemach noch der Neid auf den in sich viel geschlosseneren Katholizismus und die heimliche Reue über die Torheit der einstigen Trennung von der starken Mutterkirche, ein um so bittereres Gefühl, als es auch mit keinem Gedanken verraten werden darf. Der Katholizismus aber ist nur deshalb stärker, weil er die Widersprüche mit Bewußtsein in sich hat und haben will, während die „gereinigte Lehre“ sie nicht haben will und darf und doch nicht los werden kann; der Katholizismus tut sich auf seine Unvernunft etwas zugute, weil er sie für übervernünftig ausgibt, aber der Protestantismus muß seine evangelische Dogmatik für vernünftig ausgeben, und doch ist sie in den wichtigsten Punkten vernunftwidrig.

Alles was in der Reformation einen wirklichen Fortschritt bezeichnet, verdanken wir nicht dem Evangelium und nicht der Schrift, sondern dem protestantischen Geiste, dem Geiste der Gewissensfreiheit. Aus der Freiheit des Gewissens entspringt das Recht einer eigenen Überzeugung, das Recht, gegen die Anforderung eines knechtischen Gehorsams zu protestieren, das Recht der freien Forschung. Wenn mein Gewissen die höchste irdische Instanz für mich ist, so kann nicht mehr ein anderer mich absolvieren, sondern das Gewissen muß sein eigener Richter sein; so lange ein anderer mich zu absolvieren hat, so lange blickt derselbe auf meine Werke, um mich an meinen Früchten zu erkennen, da er doch in mein Herz nicht blicken kann, — sobald aber mein eigenes Gewissen mein Richter ist, tritt die Gesinnung in die erste Reihe, weil sie ja nun dem Richter unmittelbar zugänglich ist. Wenn subjektiv das Gewissen die höchste Instanz ist, so ist es objektiv die Summe der einzelnen Gewissen; d. h. die Gemeinde ist in kirchlichen Dingen autonom, und jede Hierarchie widerspricht der Gewissensfreiheit des „priesterlichen Volks“. Gegen die transzendente Weltverachtung des Mittelalters protestiert die Reformation durch Wiedereinführung der Priesterehe und gibt den weltlichen Gütern, wie Staat, Familie, Wissenschaft und Kunst, eine unmittelbare Bedeutung, die sie im Mittelalter nicht besessen hatten. Dies alles ist heidnisch, rationalistisch, protestantisch und, wie wir sehen werden, nicht evangelisch. Mit einem Wort: alles Gute der Reformation entsprang aus Opposition

gegen das unzeitgemäße Bestehende, aus der freien unmittelbaren Erkenntnis eines rationellen Kopfes und erhielt nur nachträglich eine Begründung aus der Bibel, die (abgesehen von der Negation gewisser Mißbräuche und Menschensatzungen) meistens gar nicht in ihr zu finden ist; ja sogar man kann behaupten: insoweit die Reformation solche positive Reformen anstrebte, welche wirklich auch schon durch das Evangelium begründet waren (Autonomie der Gemeinde, Degradation der Priester zu von der Gemeinde erwählten Ratgebern), insoweit ist sie gerade erfolglos geblieben und in eine bevormundende und selbst vom Staat bevormundete Hierarchie zurückgefallen. Indem aber die Reformation die Gewissensfreiheit auf ihre Fahne schrieb, traf sie zugleich das Losungswort für die Befreiung der germanischen Rasse von der geistigen Knechtschaft der romanischen, traf sie das Wort, welches dem innersten Gemütsbedürfnis des Germanen, dem Individualismus endlich zu seinem lang entbehrten Rechte und zur Zerreißung der uniformierenden romanischen Schablone verhalf. Nur der Germane hatte die Geduld und Kraft, für die Behauptung seines einmal erkannten Lebensprinzips die furchtbarsten Kämpfe zu bestehen, während die Romanen es sich wieder entreißen ließen.

Verdankt die Reformation alles Gute, was sie gebracht oder doch vorbereitet und angebahnt hat, dem protestantischen Geiste (und nicht der Autorität der Schrift), so verdankt sie ihre Halbheit und Mangelhaftigkeit und all das Schlechte, was sie noch bestehen ließ, der Zaghaftigkeit, mit einer konsequenten und gründlichen Anwendung ihrer eigenen Prinzipien (und vor allem der Gewissensfreiheit) Ernst zu machen. Es soll hiermit den handelnden Personen der Geschichte keineswegs ein Vorwurf gemacht werden; sie hatten mit realen Mächten abzurechnen und durften das Gute nicht dem ungewissen Besten opfern; Luther selbst wurde durch die Ausschweifungen der Wiedertäufer stutzig und durch die ihm unentbehrliche Protektion der Fürsten in eine Bahn gelenkt, die er ursprünglich nicht beabsichtigt hatte. Uns aber kommt es zu, den Anteil, welchen die realen Verhältnisse damals an der Trübung der treibenden Idee hatten, zu erkennen und uns die Idee in ihrer Lauterkeit zu vergegenwärtigen.

Daß die Reformatoren gar nicht imstande waren, eine innere Vereinigung der entstehenden Widersprüche in einem neuen und höheren Prinzip zu versuchen, beweist schon der Umstand, daß sie



sich überall mit einer äußeren Abgrenzung der gegenseitigen Machtsphären der Gegensätze begnügten. Luther proklamierte Gewissensfreiheit, aber nur insoweit die Autorität des in der heiligen Schrift enthaltenen Gottesworts nicht verletzt wurde. Der Katholizismus hatte aber auch Gewissensfreiheit gestattet, nur in etwas engeren Grenzen, insoweit es nämlich Schrift, Tradition und Kirche erlaubten. Luther brach mit der Autorität der Tradition und wollte die Autorität der Schrift wahren. Das war eine Halbheit und Inkonsequenz. Denn woher wußte er etwas von der göttlichen Autorität der Schrift, woher etwas von den Schriften, die kanonisch, d. h. unter Inspiration verfaßt, und denen, die es nicht sind? Doch nur aus der Tradition! Entweder nun erkannte er die Autorität der Tradition in diesem Punkte um ihrer Autorität willen an, dann mußte er sie überhaupt anerkennen; oder er erkannte sie nicht an, dann hatte er in den sogenannten kanonischen Büchern zunächst durchaus nur profane Schriften vor sich, von deren jeder einzelnen er erst aus ihrem Inhalt nachweisen mußte, daß sie kanonisch, d. h. unter Inspiration verfaßt und Gottes Wort in ihr enthalten sei.\*) Dieses Beweises war er nur zu seiner Zeit durch den Umstand überhoben, daß niemand ihn verlangte; nach seinen Prinzipien aber war er unerläßliche Bedingung, die erfüllt werden mußte, bevor er sich auf die Schrift stützen konnte. Da der Beweis der Inspiration für jedes Buch der Schrift aus dem Inhalt desselben wohl unmöglich sein dürfte,\*\*) so hat Luther mit dem Sturz der Autorität der Tradition die göttliche Autorität der Schrift mitgestürzt. Man kann nur für beides zugleich die göttliche Autorität bestehen lassen; entzieht man der einen die Autorität, so entzieht man der anderen die autorisierte Legitimation.

Luther proklamiert für die Schrift selbst freie Forschung, freilich nur insoweit, als die dabei herauskommenden Resultate den als solchen angenommenen Fundamentalsätzen des evangelischen Glaubens

---

\*) Der Katholizismus befindet sich in der Lage eines Menschen, der die Bedeutung der überlieferten Schriftzeichen durch mündliche Tradition erfährt; der Protestantismus in der Lage eines Forschers, der darauf angewiesen ist, durch eigenen Scharfsinn die Bedeutung des Alphabets aus der ihm vorliegenden Schrift herauszuzonstruieren.

\*\*) Das Selbstzeugnis eines noch nicht Legitimierten (z. B. Gal. 1, 11 bis 12; 1. Kor. 2, 4 u. 10) ist selbstverständlich als Legitimation ungültig (vgl. Joh. 5, 31).

nicht zuwiderlaufen; sonst wird sie verflucht. Wenn die Schrift der alleinige Kanon des Gewissens sein soll, so ist bei dem Mangel jeglichen offiziellen Auslegers allerdings die freie Forschung nach dem Inhalt der Schrift eine unabweisbare Forderung. Nehmen wir den Satz an, den Luther nicht mehr begründen kann, daß Gottes Wort wirklich in allen kanonischen Büchern und nur in diesen enthalten sei, so entsteht doch nunmehr die sekundäre Frage, was in diesen Büchern Gottes Wort und was menschliche Zutat der Verfasser sei; denn daß jeder Buchstabe inspiriert sei, haben die Reformatoren nie behauptet (auch leugnet es Paulus selbst 1. Kor. 7, 25 ff., 2. Kor. 11, 17). Die Frage nach dem göttlichen oder menschlichen Ursprung eines Satzes erscheint als gleichgültig, so lange derselbe dem Leser als wahr gilt, als höchst wichtig aber, wenn er nach dem theoretischen Gewissen des Lesers anderen, für göttlichen Ursprungs gehaltenen Stellen, oder dem Wesen der Vernunft, oder unbestreitbaren Tatsachen widerspricht. Kann die theologische Sophistik nicht aushelfen, so muß der Leser in letzteren Fällen menschlichen Ursprung annehmen, wenn es anders überhaupt mit der freien Forschung irgendwie Ernst ist. Die Logik ist der Maßstab der Kritik; deshalb ist der Protestantismus an und für sich Rationalismus. Dem Rationalismus wird aber das Gebiet, wo er berechtigt sein soll, wiederum durch einen willkürlichen Dogmatismus eingeschränkt; die durch solche kritische Forschung gewonnenen Resultate sollen nämlich die Glaubensgrundlagen nicht antasten.

Was sind die Glaubensgrundlagen? Doch wohl dasjenige, was in der Schrift göttlichen Ursprungs ist! Aber das kenne ich ja noch gar nicht, und die freie Forschung soll mir ja erst dazu dienen, es kennen zu lernen! Wir stehen vor der Alternative: entweder muß die Reformation die nicht anzutastenden Glaubensgrundlagen vor Abschluß der Forschung ein- für allemal dogmatisch fixieren, oder die freie rationelle Forschung hat keine Grenze als sich selbst. Im ersteren Falle maßen die Reformatoren oder diejenigen, welche die dogmatische Fixation vor hinlänglicher Forschung und ohne Inspiration nach menschlichem Gutdünken vollziehen, sich unberechtigter Weise eine Autorität an, welche zehnmal schlimmer ist als die der Tradition und der katholischen Kirche; im letzteren Falle bleibt die Möglichkeit offen, daß bei der Scheidung von Gotteswort und Menschenwort in der Schrift die freie Forschung zu dem Resultat kommt, daß der Anteil des ersteren sich auf Null reduziert.

Der erstere Standpunkt wird mit Beziehung auf die verschiedenen Symbole gegenwärtig in der Tat von der Orthodoxie versucht, ist aber gänzlich unhistorisch nach der Geschichte des Protestantismus. Früher brauchte nämlich niemand an diese Alternative zu denken, weil die letztere Möglichkeit nicht als möglich betrachtet wurde; seitdem jedoch dieselbe sich aufgedrängt hat, ist der Rückschlag in das andere Extrem der Orthodoxie als einziger Ausweg übrig geblieben, und wir sehen somit die furchtbare Erscheinung eines papiernen Papstes. Der Papst von Fleisch und Bein ist doch noch Mensch, er ist sogar im Laufe der Zeiten, wie die Geschichte bewiesen hat, sehr wandlungsfähig; die Schrift ist zwar an sich unveränderlich, aber die Erfahrung lehrt, daß man alles, was man braucht — selbst moderne Kulturideen! — hineinlesen kann; aber eine dogmatisch fixierte ewig starre Konfession ist eine Mumie von Papst, vor der jedem Lebendigen grauen muß, — sich an diesem Blatt Papier halten wollen, kann eben auch nur noch ein verzweifelter Schwimmer, der am Ertrinken ist. Wo die göttliche Autorität zum leeren Schall herabgesunken, wie soll da die menschliche Autorität eines alten Stückes Papier die Geistesfreiheit in Fesseln schlagen? Wer selber die göttliche Autorität von Tradition und Papst verworfen hat, wie kann er erwarten, daß man die menschliche Autorität veralteter provisorischer Formeln respektieren werde?

Luther proklamiert Gewissensfreiheit, d. h. wie es Friedrich der Große ausdrückte, die Freiheit für jeden, auf seine Fassung selig zu werden. Aber die Gewissensfreiheit ist doch wieder beschränkt durch die Forderung des Anschlusses an die Gemeinde und den von der Gemeinde autonom geordneten Kultus. Die Katholizität einer alleinseligmachenden Kirche ist aufgegeben, aber mit dem Grundsatz des Individualismus wird so wenig Ernst gemacht wie mit der freien Forschung. Der von der Gemeinde sich Absondernde, welcher allein nach den Vorschriften seines christlichen Gewissens selig werden will, gilt dem Luthertum nicht als Christ; Christ ist nur das Gemeindemitglied, welches sich in Bekenntnisformel und Kultus der Gemeinde konform macht. Der äußerliche Ausdruck dieser Zwitterstellung zwischen Katholizität und Individualismus ist das Sektentum des Protestantismus. Da nämlich der einzelne nicht Christ sein kann, als wenn er einer gleichdenkenden Gemeinde angehört, so hat der Dissentierende nichts eiligeres zu tun als Gleichgesinnte zu einer Gemeinde zu sammeln; denn dann ist er wieder als Christ



restituiert. Die Sektenbildung ist die notwendige Folge von der Forderung konformer Homogenität innerhalb der Gemeinde und von der Verstoßung des Dissentierenden; denn dieselbe Auffassung, die ihn als Individuum entchristlicht, entchristlicht ihn als Glied seiner Sekte nicht. Man sieht auch hier das Widerspruchsvolle und Verderbliche der Halbheit in der Anwendung des protestantischen Prinzips der Gewissensfreiheit, indem das vor dem Gewissen allein wichtige Innerliche zu etwas gleichgültigem herabgesetzt, dagegen ein dem Gewissen gleichgültiges äußerliches Verhältnis zur Hauptsache gemacht wird, welche über die Qualifikation als Christ entscheiden soll. Indessen wird der Zweck dieser Verkehrung des wahren Sachverhältnisses, nämlich die Verhinderung einer übergroßen Zersplitterung der Kirche, doch nicht einmal erreicht; denn da die Sekten schon jetzt eher zu Tausenden als zu Hunderten zählen, und da in keiner Weise vorgeschrieben ist, wieviel Mitglieder zur Konstituierung einer besonderen Gemeinde gehören (vgl. Math. 18, 20), so sieht man leicht, daß das Sektentum tatsächlich zu derselben Zersplitterung führen kann wie der Individualismus. In Erwägung des Umstandes aber, daß erstens eine Uniformität des Glaubens bei einer Gemeinde weder tatsächlich vorhanden sein, noch auch vernünftiger Weise gefordert werden kann, und daß zweitens der wichtigste Teil des Kultus, das Gebet, von Jesus ohnehin auf das abgeschlossene einsame Individuum beschränkt worden ist, scheint der volle Individualismus als Konsequenz der Gewissensfreiheit, die ja schon Schleiermacher gezogen, sich sehr wohl mit der christlichen Religion zu vertragen. Soviel ist gewiß, daß es ein untilgbarer Widerspruch gegen das Prinzip der Gewissensfreiheit ist, vom einzelnen zu verlangen, daß er neben seinem Gewissen auch noch die übliche Auffassung einer bestimmten homogenen Gemeinde zum Maßstab seiner religiösen Überzeugungen und Handlungen machen solle.

Alle diese Widersprüche sind nur besondere Anwendungen des allgemeinen Widerspruches zwischen protestantisch und evangelisch, zwischen Freiheit und Autorität. Diese widersprechende Natur der Reformation, die ihrem Wesen nach aus protestantischer Freiheit hervorging, aber ihrem zufälligen tatsächlichen Inhalt nach nicht in der Lage war, ihr Prinzip konsequent durchzuführen und so die Autorität halb bejahte, halb verneinte, wurde natürlich in denjenigen Jahrhunderten nicht empfunden, wo das Bedürfnis einer gewissen geistlichen Autorität noch allgemein war. Heute aber, wo die ge-

bildete Männerwelt aller Kulturvölker zu einem großen Teil in der Tiefe ihrer Überzeugung unchristlich ist, ist die Schranke gefallen, welche den Reformatoren ihre Halbheit zur Pflicht machte.

Die Kardinalfrage dieser Zeit ist: was bleibt vom Christentum übrig, wenn wir mit dem protestantischen Prinzip der Gewissensfreiheit und freien Forschung endlich einmal Ernst machen? Diese Frage wandelt sich nun zunächst in die andere um: wie verhält sich das wahrhaft evangelische Christentum zu den Anforderungen, welche das sittliche und religiöse Bewußtsein der modernen Menschheit an eine Religion stellt? Diese zweite Frage würde von selbst beantwortet, wenn wir nur erst die in ihr enthaltene dritte Frage gelöst hätten: „Was ist evangelisch?“ D. h. was ist das echte, durch keine nachträgliche Menschensatzung verfälschte Evangelium, der ursprüngliche Inhalt des Christentums?

Zur Beantwortung dieser Frage dürfen wir uns nur an die authentischen Urkunden der christlichen Religion halten, an diejenigen, welche von allen Christen als die Offenbarungsurkunden ihres Glaubens anerkannt werden, d. h. an die angeblich von Gott inspirierten kanonischen Schriften, welche unter dem Titel des neuen Testaments gesammelt sind. Um das „echte Evangelium“ zu erkennen, müssen wir abstrahieren von allen mit der Muttermilch eingesogenen Vorstellungen über das, was christlich sei und was nicht, und unbefangen in das neue Testament hineinblicken, wobei sich dann ergeben dürfte, daß alle heutigen Sekten ohne Ausnahme das Evangelium durch die Brille der späteren Dogmatik betrachten, ähnlich wie die Juden zur Zeit Christi den Mosaismus durch die Brille der talmudischen Dogmatik und die Reformatoren die Bibel durch die Brille der katholischen Theologie betrachteten. Nur zwei Schriftsteller des neuen Testaments haben ihre Weltanschauung in umfassender Weise ausgesprochen und durchgearbeitet, Paulus und der Verfasser des vierten Evangeliums; diese beiden sind zugleich für die spätere Dogmenentwicklung Leitsterne geblieben, so daß wir von ihren Standpunkten eingehende Kenntnis zu nehmen haben. Von noch größerer Wichtigkeit als die Ansichten dieser für ihre Zeit hochbedeutenden, aber mit Jesus persönlich unbekanntem Männer scheint jedoch für die Feststellung des ursprünglichen Evangeliums die Lehre desjenigen zu sein, welcher von der Christenheit als Stifter ihrer Religion verehrt wird. Wem die talmudische Dialektik des Paulus und die alexandrinische Mystik des Johannes nicht zusagt,

der könnte sich versucht fühlen, auch gegen diese Epigonen Jesu zu protestieren und als das wahre Christentum nur das Christentum Christi gelten zu lassen, ähnlich wie auf dem großen buddhistischen Konzil (235 Jahre nach dem Tode des Buddha) beschlossen wurde, nur das als gültig anzuerkennen, was „er selbst gesagt hat“. In der Tat geht neuerdings nicht nur das Bestreben der Theologie nach dieser Richtung, sondern auch dasjenige vieler wohlmeinender Dilettanten, und mußte deshalb auf die Betrachtung des Evangeliums Jesu besonderes Gewicht gelegt werden, wobei nicht nur die Brille der späteren Dogmatik den Augen fern gehalten werden muß, sondern auch die naheliegende Versuchung, die Lehre Jesu in dem Lichte zu sehen, in welches Paulus und Johannes sie später zu rücken bemüht waren. Die Strömung der Zeit hat ihre Abneigung gegen alle metaphysische Spekulation auch auf die mythische Metaphysik des Johannes übertragen und diese mit argwöhnischen Blicken als Entstellung des wahren, ursprünglichen, einfachen und schlichten Christentums, als eine Verfälschung desselben durch eingedrungene hellenische Spekulationsergebnisse und gnostische Vorurteile beiseite geschoben. Die moderne Theologie hat aber auch eingesehen, daß die Theodicee und Rechtfertigungslehre des Paulus samt der Opfertheorie des Hebräerbriefes unserem heutigen religiösen Bewußtsein zu fern steht, als daß ihre pietätvolle Konservierung nicht geradezu gefahrdrohend für das Christentum sein sollte. Durch die historisch-kritische Methode ist nicht nur die Entstehungsgeschichte der Kirchenlehre klar gelegt worden, sondern ihre Anwendung auf den Paulinischen und Johanneischen Lehrstandspunkt hat auch hier die menschlichen und historisch zufälligen Zusammenhänge aufgedeckt, so daß die alte Inspirationslehre heute kaum noch in der evangelischen Theologie Anhänger zählt. Anstatt das Christentum in dem Wesentlichen seiner gesamten Entwicklungsgeschichte zu finden, sucht man es nunmehr in seinem Ausgangspunkt, weil man hier sicher zu sein glaubt, es rein von menschlichen Zutaten und Entstellungen zu finden. Die gottgleiche Stellung, die Jesus durch die geschichtliche Entwicklung nach seinem Tode erlangt hat, die Identifikation des historischen Jesus mit dem idealen Christus, die jeder in der christlichen Kultursphäre Aufgewachsene gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hat, sie wirkt unwillkürlich nach und veranlaßt Theologen wie Dilettanten gleichermaßen mit dem frommen Vorurteil an die Persönlichkeit und Lehre Jesu heranzutreten,



als ob hier ein ganz unvergleichlicher religiöser Genius sich offenbart haben müsse. Alle sind darin einig, daß man nur aus diesem lauterem Urquell zu schöpfen brauche, um der höchsten und tiefsten Offenbarung sicher zu sein; denn wer sollte besser gewußt haben, was die christliche Religion sei, als ihr Stifter? Dieses Vorurteil hat bis jetzt der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Person und Lehre Jesu im Wege gestanden. Jeder bringt ein mehr oder weniger fertiges Bild der Idealreligion und des Stifterideals mit und bemüht sich, dieses aus den Evangelien herauszudeuten. So erscheint Jesus dem einen als Dichter, dem anderen als mystischer Schwärmer, dem dritten als streitbarer Held für Freiheit und Menschenwürde, dem vierten als Ordner einer neuen Kirche und kirchlichen Moral, dem fünften als rationalistischer Aufklärer, dem sechsten als Moralist des gesunden Menschenverstandes, dem siebenten als Verallgemeinerer der essäischen Weltanschauung mit ihrer Weltverachtung und widerstandslosen Unterwerfung unter angetanes Unrecht, dem achten als grimmiger Bußprediger und Strafprophet, dem neunten als Verkünder des kommunistischen und sozialistischen Evangeliums, dem zehnten als Übertrager der indischen Wiederverkörperungslehre auf die Mittelmeervölker, dem elften als naturalistischer Pantheist nach Art des Giordano Bruno, dem zwölften als Übermensch nach Art des Nietzscheschen Zarathustra, der sich an die Stelle Gottes setzt, dem dreizehnten als siegreicher Schlachtenkönig, dem vierzehnten als Friedensfürst, der allen Hader und Zwietracht aus der Welt verbannt, dem fünfzehnten als Himmelsbräutigam, d. h. als Verkörperung sinnlich-übersinnlicher Erotik und so fort ins Unendliche. Jeder glaubt das ihm vorschwebende Ideal geborgen, wenn er meint, es auf Jesus zurückgeführt zu haben. Ob die Betreffenden Theologen oder Laien sind, macht dabei zwar einen Unterschied in dem Inhalt des Ideals, das sie auf Jesus zurückprojizieren, aber nicht in der formellen Methode dieser Projektion. Eine spätere unbefangene Zeit mit gereifterem historischen Verständnis wird eines der merkwürdigsten völkerpsychologischen Probleme darin sehen, daß alle möglichen entgegengesetzten Ideale immer durch Jesus autoritativ begründet werden sollten, und wird darin die ungeheuere Verblendungsmacht der von Kind auf eingesogenen und die Zeit selbst in ihren besten Vertretern beherrschenden Vorurteile erkennen.

Allerdings gibt es neuerdings theologische Werke, die auch auf

die Person und Lehre Jesu die historische Betrachtungsweise und die philologische Kritik bis zu einem gewissen Grade anzuwenden wagen.\*) Aber diese Arbeiten werden trotz ihrer hervorragenden Wissenschaftlichkeit von den herrschenden theologischen Richtungen möglichst ignoriert und gelangen noch weniger in die Hände des großen Publikums. Außerdem befeißigen sie sich, weil sie von Theologen stammen, einer äußerst vorsichtigen Sprache, um den Anstoß, der für gläubige Christen in solcher Unbefangenheit liegt, möglichst zu mildern. Denn die Erschütterung ist nicht zu unterschätzen, die das Christentum erfahren muß, wenn die Lehre Jesu sich von allen neutestamentlichen Lehren als am wenigsten geeignet für das religiöse Bedürfnis der Gegenwart und als nicht mehr spezifisch christlich herausstellt. Hätte die spekulative Richtung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Christentum die Oberhand gewonnen, so wäre eine solche Erschütterung nicht zu befürchten, weil die Wahrheit der spekulativen Ideen und religiösen Ideale ganz unabhängig von zufälligen geschichtlichen Tatsachen und Vorgängen ist und durch deren Umdeutung gar nicht berührt werden kann. Aber die Theologie hatte im Einklang mit dem Zeitbewußtsein die Spekulation, die ihr ihre altgewohnten Zirkel zerstört hatte, in Acht und Bann getan und es vorgezogen, sich auf die geschichtlichen Heilstatsachen, die kanonischen Schriften und die geschichtlich gewordenen Formulierungen des Dogmas zu stützen. Nun hat aber im Laufe des letzten Menschenalters die historisch-kritische Methode mehr und mehr diesen Boden wankend gemacht. So groß die Mißachtung der heutigen Menschen gegen Metaphysik und Spekulation, so unbegrenzt ist ihre Hochachtung vor der Geschichte und ihren Methoden exakter Kritik. Deshalb kann die heutige Theologie die historische Kritik nicht so von sich abschütteln wie vor einem halben Jahrhundert die spekulative. Nachdem sie aber die aus der geschichtlichen Entwicklung erwachsenen spekulativen Ideen zurückgewiesen hat, sinkt sie jetzt ins Bodenlose, wenn ihr der einzige Boden, auf den sie sich gestellt hat, unter den Füßen weggezogen wird.

Vielleicht führt diese peinliche Lage später dazu, daß die Theologie reuig zu der zurückgewiesenen deutschen Spekulation zurückkehrt, um bei ihr den an der Geschichte verlorenen Halt zu suchen. Vorläufig aber hat sie nur dazu geführt, einerseits den geschicht-

---

\*) Als das empfehlenswerteste unter diesen Werken dürfte Otto Pfeleiders „Urchristentum“ (2. Aufl. Berlin 1902) zu nennen sein.

lichen Boden mehr und mehr zu verengern und andererseits die Dogmen hinter die kirchliche Gemeinschaft und die von ihr gepflegten sozialen Liebeswerke zurückzustellen. Die Verengerung des geschichtlichen Bodens hat vom Christentum des neuen Testaments zu der Lehre Jesu zurückgeführt und die richtige Darstellung und Würdigung dieser zum Angelpunkt des christlichen Problems gemacht. Die Hinwendung zur Kirchengemeinschaft als der Vermittlerin des Heils und die Betonung der sozialen Liebeswerke ist ein Rückfall aus dem individualistischen Glaubensstandpunkt des Protestantismus in den Katholizismus; die Beiseiteschiebung des Glaubensinhalts zugunsten der sozialen Liebeswerke schließt den Irrtum ein, Früchte des Geistes zu erwarten, wo der Geist fehlt. Was die protestantischen Kirchen an sozialen Liebeswerken leisten, ist gewiß sehr wertvoll, aber es stammt ebensowenig aus christlichem Geiste wie die Äpfel und Nüsse des Weihnachtsbaumes an diesem gewachsen sind.

Wenn die Lehre Jesu sich vor der historischen Kritik als ein viel zu schmaler Boden für die Errichtung eines religiösen Gebäudes erwiesen hat, so pflegen die Verteidiger des „Christentums Christi“ auf die Person Jesu sich als auf ihr letztes Bollwerk zurückzuziehen. Nicht so sehr auf die Lehre soll es ankommen, sondern auf die lebendige Persönlichkeit und die von ihr ewig ausgehenden religiösen Wirkungen. Gewiß ist die lebendige Persönlichkeit als Vorbild, Anreger, Lehrer, suggestive Autorität, Erwecker usw. sehr wichtig. Aber zunächst beschränken sich die Wirkungen der lebendigen Persönlichkeit auf diejenigen, die mit ihr im Leben in Berührung kommen, während später Lebende nicht mehr die Wirkungen der lebendigen Persönlichkeit erfahren können, sondern nur noch die ihres Phantasiebildes, das sie nach sprachlichen Überlieferungen rekonstruiert haben. Sie können sich nach Analogie der Wirkungen, die diese Persönlichkeit auf andere gehabt haben soll, wohl vorstellen, welcher Art die Wirkungen gewesen sein würden, wenn sie selbst mit ihr in Berührung gekommen wären; sie können auch dadurch schon eine gewisse mittelbare Anregung empfangen, — aber der Ausdruck „Wirkung der lebendigen Persönlichkeit“ kann auf sie nicht mehr angewandt werden. Ferner ist jede wirkliche Persönlichkeit geschichtlichen, sozialen und natürlichen Bedingungen unterstellt, die ihrer Wirksamkeit zwar einerseits die Mittel gewähren, aber auch anderer-



seits Schranken ziehen; den unter gleichen Bedingungen Stehenden mögen diese Schranken nicht zum Bewußtsein kommen, für die unter anderen Bedingungen Stehenden müssen sie nicht nur die direkte lebendige Wirkung hemmen, sondern noch mehr die indirekte, durch die rekonstruktive Phantasie vermittelte. Endlich kann selbst die direkte Wirkung der lebendigen Persönlichkeit niemals eine erlösende sein, sondern nur das in ihr wirksame Erlösungsprinzip kann, sofern es auch in einem anderen wirksam wird, auch diesen anderen erlösen. Das in irgend welcher Persönlichkeit wirksame Erlösungsprinzip kann aber nur ein unpersönliches Prinzip sein, weil es der Persönlichkeit sonst nicht einwohnen könnte, ohne sie als persönliche zu zerstören. Das Zentrum aller Erlösungsreligionen weist deshalb auf ein unpersönliches Erlösungsprinzip zurück, das durch keine lebendige Persönlichkeit ersetzt werden kann. Immerhin schien es nötig, der Persönlichkeit Jesu einen eigenen Abschnitt zu widmen, um auch diese letzte Rückzugsposition zu prüfen.

Die ganze neueste Literatur über das Leben Jesu und die Konzentration des Christentums auf die Person und Lehre des geschichtlichen Jesus darf als der Gipfel der theologischen Romantik angesehen werden, die ihr Ideal als ein einmal verwirklichtes ansieht und sich bemüht, zu beweisen, daß der geschichtliche Jesus die Verwirklichung dieses Ideales gewesen sei, während doch unsere Kenntnis von dem geschichtlichen Jesus viel zu dürftig und unsicher ist, um einen solchen Beweis zu ermöglichen. Von Herder stammt diese Romantik her; während sie aber bei diesem in offenem Widerspruch steht mit der Forderung, den Entwicklungsgedanken auf die Religionsgeschichte anzuwenden, ist in der Ritschlschen Schule die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf Jesus ausdrücklich ausgeschaltet, so daß auf diesem Punkte die Romantik freies Spiel hat. Man ist dadurch der eigentlichen Bedeutung Herders ebensowenig gerecht geworden wie derjenigen Kants, dessen Gegensatz der Vernunftautonomie gegen Heteronomie und Eudämonismus man unbeachtet ließ, um sich an die vermeintliche Unerkennbarkeit des Dinges an sich anzuklammern. Es ist kein Wunder, daß die romantische Überschätzung des Einflusses Jesu auf die Religionsgeschichte schließlich als Rückschlag die ebenso einseitige und übertriebene Leugnung jeder Bedeutung Jesu für die Entstehung des Christentums hervorrief. Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, zwischen beiden Extremen die rechte Mitte inne zu halten.

---

## I.

# Das Evangelium Jesu oder das Christentum Christi.

---

## A. Die Persönlichkeit Jesu.

„Was nennst Du mich gut! Niemand ist gut  
„außer Einem, nämlich Gott!“ Matth. 19, 17.

Die Schriften, aus denen wir die Persönlichkeit und die Lehre Jesu zu entwickeln haben, beschränken sich im wesentlichen auf die drei ersten (synoptischen) Evangelien. Das vierte Evangelium (Johannis) erweist sich in seiner ganzen Anlage als eine Tendenzschrift zur Darstellung und Begründung einer bestimmten Lehrweise, und ist seine Abfassung erst ins zweite Jahrhundert zwischen 125 und 140 zu setzen. Für das Leben und den Charakter Jesu ist das Johannesevangelium von gewisser, wenn auch sekundärer Wichtigkeit, für seine Lehre ist es nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen. Soweit nämlich das Johannesevangelium ergänzende Beiträge zu dem menschlichen Charakterbild Jesu liefert, darf man annehmen, daß es aus einem Seitenstrom der Überlieferung schöpft, der auch schon vor der Fixierung der Logoslehre im Urchristentum lebendig war. Dagegen sind alle Züge, die offenbar durch den eigentümlichen Lehrstandpunkt dieses Evangeliums bestimmt sind und seiner Glaubwürdigkeit dienen sollen, als spätere Zusätze und Retuschen auszuscheiden. — Unter den drei ersten Evangelien ist das des Lukas wohl das jüngste; es ist in minder guter chronologischer Ordnung und historischer Treue gehalten als die beiden anderen, und die Legende überwuchert die Geschichte stärker als bei Matthäus und Markus; da es die Schriften des Josephus kennt, so kann es nicht vor dem Jahre 100 verfaßt sein. Gleichwohl gibt dasselbe nicht

nur ausgezeichnete Aussprüche und Gleichnisse, welche den anderen fehlen, sowie vervollständigende Erläuterungen, sondern es dient auch oft als Kontrolle für die Art und Weise, wie Matthäus und Markus die apostolische Urüberlieferung verarbeitet und benutzt haben, da man annehmen darf, daß dem Lukas sowohl das Markus-Evangelium, als auch die Quellen vorlagen, nach welchen dasselbe gearbeitet ist. Auch ist nicht zu verkennen, daß das Lukas-Evangelium, trotzdem es das am meisten mit schriftstellerischem Kunst-aufbau gearbeitete ist, doch eine Menge der Aussprüche Jesu in neuerer, kürzerer, volkstümlicherer und minder dogmatischer Form darbietet. Es hat offenbar an vielen Stellen die gemeinsamen Quellen der Synoptiker treuer abgeschrieben und uns dadurch die ursprünglichere Fassung bewahrt, wo Markus und Matthäus erläuternde Zusätze und ethisierende und vergeistigende Umdeutungen für nötig hielten, um die Reden Jesu mit dem späteren Gemeindebewußtsein in Einklang zu bringen. Dies gilt z. B. für die Seligpreisungen, für die Reden Jesu beim letzten Abendmahl mit den Jüngern und für die essäisch gefärbten Aussprüche Jesu, die einer späteren Zeit besonders bedenklich sein mußten. — Das Matthäus-Evangelium kann nicht wesentlich älter sein als das des Lukas, sondern muß ungefähr derselben Zeit entstammen, da es eine sehr vermittelnde und ausgleichende Haltung zeigt. Diejenigen, welche es für jünger als das Lukas-Evangelium halten, nehmen an, daß Matthäus einen geflissentlich verkürzten Bericht gegeben habe, und daß die hervorstechende Wundersucht des Lukas auf Rechnung seiner schriftstellerischen Eigenart zu setzen sei. Immerhin wäre es sehr auffallend, daß Matthäus, wenn er das Lukas-Evangelium vor sich gehabt hätte, sich so manche Perlen von Gleichnisreden hätte entgehen lassen, statt sie in seine Darstellung aufzunehmen. Ich glaube deshalb daran festhalten zu sollen, daß das Evangelium des Lukas jünger ist als das des Matthäus, wenn auch nicht viel, oder daß mindestens beide unabhängig voneinander entstanden sind. — Das älteste der synoptischen Evangelien ist unstreitig das des Markus, das in dem Jahrzehnt nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Es gibt die Geschichte am reinsten von legendarischen Beimischungen und die Legenden selbst in einer relativ ursprünglichen Gestalt und erzählt uns die Geschichte seines Helden mit einer fast epischen Objektivität und mit einer Treue der psychologischen Entwicklung, die mehr als ein Menschenalter nach seinem Tode bei dem damaligen



Bildungszustande fast unbegreiflich erscheint, wenn sie nur auf mündlicher Überlieferung beruhen sollte. — Eusebius erzählt uns, daß das Markus-Evangelium aus Lehrvorträgen des Petrus entstanden sei, doch ist kaum wahrscheinlich, daß dies uns jetzt vorliegende Evangelium die ursprüngliche Redaktion sei; vielmehr ist anzunehmen, daß bereits einige Zeit vorher eine primitive schriftliche Konzeption stattgefunden habe. Bei letzterer Annahme würde es wahrscheinlich sein, daß diese erste Redaktion sich wesentlich auf das Leben Jesu beschränkt habe. Die in dem uns vorliegenden Evangelium eingemischten lehrhaften Aussprüche Jesu stammen nämlich aus einer den drei Synoptikern gemeinsamen Quelle, die nach Eusebius in der von Papias erwähnten aramäischen Schrift zu suchen ist, welche den Titel führte: „Aussprüche des Herrn“ und nach diesem Titel zu schließen in ähnlicher Weise ausschließlich oder doch hauptsächlich Aussprüche enthielt, wie jene fragliche Urredaktion des Markus ausschließlich oder doch hauptsächlich Begebenheiten. Diese ältesten Quellen waren in aramäischer Sprache verfaßt und sind in dieser Gestalt vom Verfasser des Markus-Evangelium benutzt worden. Ob es wirklich zwei Schriften waren, ist neuerdings wieder zweifelhaft geworden. Vielleicht spricht auch Papias nur von einem ältesten Evangelium, das schon die Aussprüche des Herrn mit seiner Lebensgeschichte verband. Diese aramäischen Quellen (oder Quelle) sind nur mittelbar durch die griechischen Evangelien, die aus ihnen geschöpft haben, von Einfluß geworden für die weitere Entwicklung des Christentums. Es wäre historisch interessant, wenn wir sie restituieren könnten oder plötzlich auffänden, aber dogmatisch gleichgültig, da nicht ihr Jesusbild, sondern das der späteren Evangelisten für die Kirche maßgebend geworden ist. Offenbar ist dieses Urevangelium und seine griechischen Übersetzungen schon ziemlich früh von der Kirche unterdrückt worden ebenso wie der ursprüngliche, durch einen anderen (16, 9—20) ersetzte Schluß des Markus-evangeliums, weil sein Jesusbild nicht mehr zu den Bedürfnissen der Kirche paßte. Und doch war auch das Jesusbild des aramäischen Urevangeliums selbst schon ein Idealbild, das längere Zeit nach seinem Tode behufs Erbauung, Propaganda und Apologetik entworfen worden war. — Könnten wir dieses Urevangelium wieder herstellen, so hätten wir mit seinem Jesusbild noch immer nicht den historischen Jesus erreicht, wenn wir ihm auch um einen Schritt näher gekommen wären als durch das Markus-Evangelium. Wir

können aber nicht einmal den Inhalt des aramäischen Urevangeliums wieder herstellen, geschweige denn den historischen Jesus erschließen. Wir können wohl in vielen Punkten negativ begründen, daß unsere Evangelien Zusätze enthalten, die erst später hinzugefügt worden sind, wir können aber nicht positiv feststellen, was sie aus dem Urevangelium und was sie aus anderen schriftlichen Aufzeichnungen oder mündlichen Überlieferungen der verschiedenen Apostelschulen geschöpft haben. Der historische Jesus bleibt uns für immer eine problematische Gestalt, über den wir nur mehr oder minder zweifelhafte Vermutungen aufstellen können; was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit von ihm aussagen können, ergibt einen äußerst dürftigen Inhalt, mit dem in religiöser Hinsicht gar nichts anzufangen ist. Gerade dieser Umstand war so günstig für die Entwicklung der Christusidee, weil jeder Vergleich mit dem historischen Jesus fehlte und keine Zeit durch einen solchen gehindert war, sich ihr Idealbild von Jesus nach ihren Bedürfnissen zu entwerfen und auszugestalten. Darum hat aber auch die Betrachtung des Urchristentums es eigentlich nicht mit dem historischen Jesus, sondern in erster Reihe mit dem urkundlichen Jesusbild der kanonischen Evangelien zu tun; nur dieses, nicht der historische Jesus, ist zu kritisieren, wenn man die Grundlagen des Urchristentums kritisieren will. Wer die letzten Übermalungen und Retuschen dieses urkundlichen Jesusbildes zu entfernen versucht, der gelangt zu einer unkenntlichen Untermalung, die gar kein deutliches Bild mehr gewährt, am wenigsten ein religiös verwendbares und wertvolles. Das hindert aber nicht daran, daß wir uns bei bestimmten Zügen des urkundlichen Jesusbildes bewußt werden, daß sie dem historischen Jesus nicht angehört haben können. Positive Züge des historischen Jesus werden wir vorzugsweise in solchen anerkennen müssen, die unabhängig oder gar im Widerspruch mit dem Lehrbegriff der Urkunden durch das unvermerkte Beharrungsvermögen und die naive Treue der epischen Überlieferung stehen geblieben sind. — Daß schon die Synoptiker untereinander beträchtlich abweichen, ist bekannt. Markus z. B. betont in dem Charakterbild Jesu den heroischen und streitbaren Reformator, der den Kampf mit den herrschenden Gewalten und den Bruch mit seiner Familie nicht scheut und vom Volke gefürchtet wird. Lukas dagegen unterdrückt oder mildert die von Markus betonten heroischen und schrofferen Züge, zeigt den barmherzigen Heiland der Sünder und Armen und betont die

soziale Reform. Während der Paulusschüler Markus Jesu kräftige Reden gegen den bornierten Gesetzesstandpunkt in den Mund legt, stellt sich Lukas zum Gesetz ebenso freundlich wie zu dem nationalen Judentum unfreundlich, im geraden Gegensatz zu Paulus, dessen Leben er in der Apostelgeschichte schildert. Das Matthäusevangelium hat nicht eine so einheitliche Tendenz wie die beiden anderen Synoptiker; es ist das Evangelium der Widersprüche und versucht das Gesetzliche und Geistige, das Konservative und Reformatorische, das Nationaljüdische und das Universalistische zur Harmonie zu vereinigen, ohne doch die disparaten Strömungen zur begrifflichen Verschmelzung bringen zu können. Da schon Markus als Pauliner das aramäische Urevangelium überarbeitet hat und sowohl Lukas als auch Matthäus nicht nur sich auf Markus stützen, sondern auch die gleiche Tendenz der Verschmelzung von Judenchristentum und Heidenchristentum im Interesse der Einheit der Kirche verfolgen, so sind alle auf Paulus zurückweisenden Gedankenbestandteile in ihren Schriften als spätere Zutaten zu den geschichtlichen Überlieferungen der unmittelbaren Jünger zu beargwöhnen. Als Paulus seine christliche Theologie ausbildete, lag ihm noch kein schriftliches Evangelium und keine aufgeschriebenen „Aussprüche des Herren“ vor; es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß in den fünfziger Jahren solche aramäischen Quellen schon existiert haben. Paulus hat seine neue Universalreligion auf wenige unzusammenhängende mündliche Mitteilungen und Gerüchte über Leben, Tod und Auferstehung Jesu gegründet, die er für richtig hielt. Seine Leistung und ihre geschichtliche Wirkung wäre aber ganz dieselbe geblieben, wenn diese Gerüchte irrtümlich gewesen wären und nicht den Tatsachen entsprochen hätten.

In den Evangelien sind ersichtlich sehr wichtige Züge aus den messianischen Erwartungen der Zeit und aus der paulinischen Theologie geschöpft, und es ist deshalb zu verschiedenen Zeiten die Vermutung aufgetaucht, daß es überhaupt gar keinen geschichtlichen Jesus gegeben habe, sondern daß das Idealbild der Evangelien sich ganz ohne die Grundlage einer geschichtlichen Persönlichkeit aus religiösen Motiven gebildet habe. Diese Ansicht kann so lange nicht als wahrscheinlich gelten, wie wir nicht in den Besitz des aramäischen Urevangeliums gelangen und dieses philologisch nachprüfen können. Gegenwärtig fehlen uns doch die Mittel, um die Entstehung einer Menge kleiner Einzelzüge in dem Bilde Jesu aus



rein religiösen Motiven und aus dichterischer Phantasie erklären zu können, und solange diese Unmöglichkeit fort dauert, für solange wird es wohl die wahrscheinlichste Erklärung dieser Züge bleiben, daß sie durch Anlehnung an eine wirkliche Person und deren Erlebnisse entstanden sind. So viel ist aber zuzugeben, daß diese vorläufig nur aus geschichtlicher Tatsächlichkeit erklärbaren Einzelheiten in dem Jesusbilde der Synoptiker gerade die religiös indifferentesten sind, und daß ein solcher Jesus, wie ihn die Synoptiker schildern, keinesfalls gelebt hat, sondern ein wesentlich anderer Jesus. Auch ist es sehr wohl möglich, daß mehrere geschichtliche Personen, die zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt haben, konkrete Einzelzüge zu dem Jesusbilde beigesteuert haben. Denn es ist eine bekannte Erfahrung, daß die Mythen und Legenden ebenso wandern wie die Anekdoten und von Göttern und Halbgöttern auf Menschen, von älteren Helden und Königen auf neuere übertragen werden, und daß ein Lieblingsheros alle möglichen legendarischen Züge vergangener Größen auf sich vereinigt. Wie Friedrich I. und Friedrich II. zu dem mythischen Barbarossa verschmolzen sind, so könnten auch im Jesusbilde verschiedene in der jüdischen Volksüberlieferung jener Zeit fortlebende Volkspropheten verschmolzen sein.

Nimmt man einmal die Paulinischen Briefe und das aramäische Urevangelium als gegeben an, so ist jedenfalls einzuräumen, daß die weitere Entwicklung des Christentums sich genau so wie jetzt vollziehen mußte, mochten nun jene Schriften auf der Grundlage eines historischen Jesus beruhen oder nicht. Denn alle wesentlichen Züge des idealen Christus und des christlichen Gemeindelebens stammen nachweislich aus anderen Quellen. Daraus folgt, daß auch in der Entwicklung der christlichen Religion ebenso wie in den der meisten tieferen Religionen, der geschichtliche Ausgangspunkt etwas ganz Nebensächliches ist und alles darauf ankommt, welche Ideen im Laufe der Zeit an diesen, sei es reellen, sei es fingierten Anfang angeknüpft wurden. Für den Inhalt der paulinischen Erlösungsreligion freilich ist die historische Existenz Jesu unerläßliche Voraussetzung, weil von seinem Tode die Erlösung aller und von seiner Auferstehung die Auferstehungshoffnung aller abhängt, und das Gleiche gilt für das gesamte Christentum, soweit es noch auf der paulinischen Theologie ruht und Bedenken trägt, diese ganz von sich auszuscheiden. Aber alles, was die christliche Religionsentwicklung an bleibend wertvollem, religiösem Gehalt zutage gefördert hat, das hat seine

Wahrheit und Kraft in sich selbst und behält sie für immer, gleichviel ob ein geschichtlicher, wirklicher Jesus überhaupt gelebt hat oder nicht.

Wenn es auch kein religiöses Interesse hat, so hat es doch immerhin ein geschichtliches und psychologisches Interesse, Vermutungen darüber aufzustellen, in welchen Punkten das Jesusbild des aramäischen Urevangeliums beziehungsweise der „Aussprüche des Herrn“ von dem Jesusbild der Synoptiker abgewichen sein mag, und nach welcher Richtung hin sich der historische Jesus wieder von jenem verloren gegangenen Jesusbilde der ersten judenchristlichen Urkunden unterschieden haben mag. Einige Andeutungen darüber mögen hier vorausgeschickt sein, wenn auch ihre nähere Begründung sich erst aus dem Nachfolgenden ergeben kann. Da Markus die Reden offenbar gekürzt hat, so kann man nicht sagen, daß nicht mehr an Aussprüchen vor ihm niedergeschrieben gewesen sei, als er mitteilt; da auch er schon ein Paulusschüler ist, so kann man sich auch nicht darauf verlassen, daß seine Fassung der Aussprüche die unverändert treue Wiedergabe der Quellen enthalte. Wo Matthäus und Lukas die Sprüche ausführlicher bieten, läßt sich nur aus inneren Gründen entscheiden, welche Wiedergabe die treuere sei. Dagegen verdienen die Mitteilungen des Markus über den Lebenslauf Jesu mehr Glauben als die des Matthäus und Lukas, weil er naiver berichtet und noch nicht so entschieden wie seine Nachfolger sich von den schriftstellerischen Rücksichten kunstgemäßer Komposition und Stoffverteilung leiten läßt, auch sein engerer Anschluß an die aramäischen Quellen aus beibehaltenen aramäischen Ausdrücken und stilistischen Wendungen ersichtlich ist.

Alles was erst aus dem Paulinismus in unsere Evangelien übergeströmt ist, muß in den rein judenchristlichen aramäischen Quellen gefehlt haben. Dazu gehören vor allem die gegen das jüdische Gesetz gerichteten Tendenzen; also müssen alle synoptischen Aussprüche Jesu, die gegen die absolute Gültigkeit des jüdischen Gesetzes zu sprechen scheinen, in den aramäischen Quellen entweder gefehlt oder einen wesentlich anderen Sinn gehabt haben. Ebenso müssen die paulinischen Einsetzungsworte des Herrenmahls gefehlt haben, die Paulus selbst vom Herrn (unmittelbar, also durch Inspiration) empfangen zu haben behauptet; desgleichen die erst nach Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden entstandene Mythe von der übernatürlichen Empfängnis Jesu. Dagegen wäre eine davidische

Genealogie in den aramäischen Quellen aus inneren Gründen nicht unmöglich, weil diese doch in rein judenchristlichen Kreisen entstanden sein muß; sie ist nur aus äußeren Gründen höchst unwahrscheinlich, weil sie bei Markus fehlt und bei Matthäus und Lukas wesentlich verschieden lautet. — Die Betonung des antizipierten idealen Gottesreiches im Herzen der Gläubigen kann schon in den aramäischen Quellen gestanden haben, weil das Bedürfnis nach ihr schon bald nach dem Tode Jesu hervortreten mußte; da aber dieses Bedürfnis sich in dem Maße steigerte, als die Zeit nach Jesu Tode ohne Einbruch der Weltkatastrophe sich verlängerte, so mußte notwendig auch ein Paulusschüler ein reichliches Menschenalter nach Jesu Tode die Bedeutung des idealen Gottesreiches stärker hervorheben als die Verfasser der aramäischen Quellen vor ihm nötig gehabt hatten. In dem Maße, als das ideale Gottesreich an Wichtigkeit im Vergleich zu dem erwarteten realen gewann, mußte auch der Schwerpunkt in der Stellung Jesu sich von der Königswürde des realen Gottesreiches auf die Herrschaft und Erstlingsschaft im idealen Gottesreich verschieben, und in dem Maße, als die heidenchristlichen Auffassungen über die judenchristlichen die Oberhand gewannen, mußte die nationaljüdische Königswürde des Messias gleichgültiger werden und in den Hintergrund treten gegen seine kosmisch-metaphysische Bedeutung. Es ist deshalb anzunehmen, daß die aramäischen Quellen die nationaljüdische Königswürde Jesu und alles, was damit zusammenhängt, weit mehr haben hervortreten lassen, und daß unsere griechischen Evangelien es für opportun befunden haben, diese Züge abzdämpfen und ins Geistliche umzudeuten. — In bezug auf die Wunder darf man voraussetzen, daß das aramäische Evangelium noch zurückhaltender als das des Markus gewesen ist, daß es sich wesentlich auf Heilwunder einschließlich der Erweckung Scheintoter und auf den Bericht natürlicher Vorgänge beschränkt hat, die (wie die Errettung aus dem Seesturm Mark. 4, 35—41; Luk. 8, 22—26) von dem frommen Glauben als Wunderwirkungen Jesu gedeutet werden konnten. Daß die nur von Johannes berichtete Verwandlung von Wasser in Wein nicht darin gestanden hat, ist als sicher anzunehmen, da ihre Komposition zu allegorischen Zwecken (Umwandlung des alttestamentlichen Wassers in neutestamentlichen Wein) offenbar ist und die drei Synoptiker von ihr nichts wissen. Die Vermehrung der Brote dagegen wird wohl schon darin gestanden haben, ob aber noch als Gleichnisrede oder

schon als realer Vorgang, bleibt fraglich. Hiermit sind einige der wichtigsten Abweichungen der aramäischen Quellen von den griechischen Evangelien gekennzeichnet; diese stellen aber nur ein Mindestmaß dar, zu dem gewiß noch manche andere hinzugekommen sind.

Fragen wir uns weiter, wie das Jesusbild der aramäischen Quellen, der gesetzestreue Prophet des nahen realen Gottesreiches und der nationaljüdische gesalbte König dieses Reiches aus dem Stamme Davids, sich zu dem historischen Jesus verhält, der zu ihm den Anstoß gegeben hat, so müssen wir wiederum alle diejenigen Züge in Abzug bringen, die erst nach seinem Tode entstanden sein können. Dazu gehört vor allem die Umdeutung seines Lebens mit Bezug auf seinen Tod, die Deutung des Todes als einer opferähnlichen Selbsthingabe für sein Volk und die Verschiebung des realen Gottesreiches auf die Wiederkehr des Auferstandenen. Alle Hindeutungen auf seinen Tod sind Jesu erst nachträglich in den Mund gelegt; denn Jesus erwartete offenbar, wie wir später sehen werden, am Passahfeste nach seinem Einzug in Jerusalem die Umwandlung der alten Erde in die neue, des alten Jerusalems in das neue und den Anbruch seiner Königsherrschaft kraft göttlicher Wundermacht, ohne dabei an Tod und Auferstehung als dazwischen fallende Ereignisse zu denken. Er hatte demgemäß gar nicht nötig, das ideale, inwendige Gottesreich zu betonen, da ja das reale vor der Tür stand. Er war noch weit mehr, als Markus ihn (offenbar im Einklang mit dem aramäischen Evangelium) schildert, der streitbare Held und nationaljüdische Thronprätendant, nur daß er den Antritt seiner Herrschaft nicht von Menschenkräften, sondern von Gottes Wundermacht erwartete und den Eintritt in sein Königreich keinem gewähren wollte, der sich nicht durch Gesinnungsumwandlung dazu würdig machte. — Addieren wir diese Abweichungen zu den oben erwähnten, so erhalten wir das Mindestmaß dessen, worin der historische Jesus sich von dem Jesusbild der Synoptiker unterschieden haben muß. Dieser historische Jesus aber steht uns in religiöser Hinsicht völlig fern und geht uns, religiös betrachtet, gar nichts mehr an, weil die Voraussetzungen, auf denen sein Leben und Wirken beruhte, im Strom der Zeit spurlos dahin geschwunden sind. Ein christlicher Reaktionsversuch kann sich nur an das Jesusbild der Evangelien halten, und darum haben wir es hier auch nur mit diesem zu tun und können den Streit um den historischen Jesus als religiös indifferent auf sich beruhen lassen.



Den Evangelien tut man Unrecht, wenn man glaubt, daß ihre Verfasser überhaupt die Absicht gehabt hätten, einen historisch treuen Bericht über das Leben und die Lehre Jesu zu liefern. Was wir unter Objektivität verstehen, ist jenen Zeiten ein ganz fremder Begriff; um der Objektivität willen hätte damals in jenen Kreisen keiner zur Feder gegriffen. Die Verfasser verfolgten vielmehr eine dreifache Tendenz, eine erbauliche, propagandistische und apologetische. Sie wollten diejenigen, die sich bereits den christlichen Gemeinden angeschlossen hatten, im Glauben kräftigen, ihr religiöses Gefühl erregen und sie in der Liebe zum Messias Jesus bestärken, die noch nicht an ihn Glaubenden für den Glauben an ihn gewinnen und die Bedenken und Einwendungen widerlegen, welche von Juden und Heiden gegen die Messianität Jesu erhoben worden waren oder erhoben werden konnten. Dazu konnte nur ein rührendes und erschütterndes Idealbild dienen, das den religiösen Bedürfnissen und Anschauungen zur Zeit der Evangelienabfassung Rechnung trug. Durch die Feindschaft der Juden gegen die Judenchristen und durch die Entstehung des Heidenchristentums waren die Verhältnisse und Anschauungen wesentlich andere geworden, als sie zur Zeit der Wirksamkeit Jesu in Palästina gewesen waren, und dem mußte notwendig von den Evangelieneschreibern Rechnung getragen werden, wenn sie ihren dreifachen Zweck nicht verfehlen wollten. Viele Züge in den Evangelien tragen ihre Entstehung aus Antworten oder vorbeugenden Bemerkungen gegen bestimmte Einwendungen und Bedenken offen an der Stirn; andere zeigen den Niederschlag der Kompromisse, in denen das nationaljüdische und das kosmopolitische Bewußtsein, die judenchristliche Gesetzesreligion und die Paulinische Religion der Gesetzesfreiheit, der ursprüngliche Glaube an den unmittelbar bevorstehenden Eintritt des Gottesreiches und die Nötigung, sich noch auf eine irdische Wartezeit von vielleicht mehr als einem Menschenalter einzurichten, ihren modus vivendi gefunden hatten.

Was ich über das relative Alter der synoptischen Evangelien gesagt habe, ist durch einen Blick auf ihre verschiedene Behandlung derselben Legenden zu erkennen. Das Herabsteigen des Geistes vom Himmel in Gestalt einer Taube ist bei Mark. 1, 10 ein Gesicht Jesu, bei Matth. 3, 16 ein Gesicht (auch) des Johannes; bei Luk. 3, 22 aber fährt der Geist „leibhaftig“ in Gestalt einer Taube hernieder. Mark. 1, 13 erzählt uns nur, daß Jesus in der Wüste

vom Satan versucht wurde, Matth. und Luk. aber berichten uns den Wortlaut der Unterhaltungen zwischen Jesus und dem Satan. In betreff der Heilungen berichtet Markus noch unbefangen bei fast jedem Falle die äußeren Mittel, deren sich Jesus bediente, wie das Handauflegen oder Berühren der kranken Körperteile, wobei er eine Nervenkraft von sich ausgehen fühlt (Mark. 5, 30), das Auflegen eines mit Speichel angerührten Breis und bei den Jüngern das Salben mit Ölen (Mark. 3, 16) nach Art aller orientalischen Quacksalber. Bei den beiden späteren Evangelien sieht man deutlich die Absicht, alle solche äußeren Vermittlungen möglichst zu unterdrücken, damit nicht der Eindruck des Wunders darunter leide. Aus Mark. 8, 23—25 erkennen wir noch, daß Jesu Heilungen keineswegs immer momentane, sondern zum Teil auch allmähliche waren; Mark. 1, 32—34 steht nicht, daß er von den zu ihm gebrachten Kranken alle, sondern nur, daß er viele geheilt habe, und aus Mark. 6, 5 erfahren wir, daß Jesus in seiner Heimat, abgesehen von einigen wenigen Heilungen, nicht imstande war, ein Wunder zu verrichten. Alle solche naive Geständnisse werden von den späteren Bearbeitern sorgfältig unterdrückt. Die Heilung der Tochter des Jairus erzählt Markus so, daß dieselbe (5, 23) in den letzten Zügen liegt und Jesus den Leuten, die sie bald darauf für gestorben halten, ihren Irrtum klar macht (5, 39); im Matthäus hingegen tritt Jairus gleich anfangs mit der Meldung von dem Tode seiner Tochter auf, und Jesus spricht die Worte: „Sie ist nicht tot, sondern schläft!“ (9, 24), keineswegs wie bei Markus im Ernst, denn Matthäus setzt hinzu: „und sie verlachten ihn“, was Lukas (8, 43) näher begründet: „sie wußten wohl, daß sie gestorben war“, worauf Lukas in V. 55 ihren entschwebten Geist wiederkommen läßt. Letzterer hat sogar an der einen Totenerweckung nicht genug und berichtet 7, 12—15 eine zweite.\*) Von dem Erdbeben, zerrissenen Felsen und aufgetanen Gräbern beim Verscheiden Jesu (Matth. 7, 52—53) weiß Markus noch nichts. Nach dem Tode Jesu „erscheint“ derselbe nach dem später hinzugefügten Schluß des Markus-Evangeliums „zuerst der Maria Magdalena, von welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte“ (16, 9); nachdem diese ehemals Verrückte ihre Vision den Jüngern herum erzählt hat (16, 10),

---

\*) Den abergläubischen Juden war eine Totenerweckung durchaus nichts so Ungeheuerliches wie uns, da sie dieses Wunder schon dem Elias (1. Kön. 17, 17—24) und dem Elisa (2. Kön. 4, 17—37) zuschrieben.

offenbart er sich in einer anderen Gestalt zwei Jüngern auf dem Felde, und erst nachdem diese wiederum ihre Vision verkündigt, zum dritten den Elfen bei Tische, wo sich wohl jeder einzelne von ihnen hernach geschämt haben würde, zu bekennen, daß er die Erscheinung nicht gesehen habe. Bei Matthäus sind es gleich drei Frauen, denen er zuerst (nicht mehr erscheint, sondern) begegnet, und mit denen er auch sogleich eine Unterhaltung anknüpft. Bei Lukas wandelt der Auferstandene nicht bloß mit zwei Jüngern, sondern setzt sich auch mit den Elfen zu Tisch und verzehrt irdische Speise: Bratfisch und Honigseim (24, 42—43). Lukas ist auch der einzige, der die Legende von der Himmelfahrt zwar noch nicht in sein Evangelium, aber später in dessen Fortsetzung, die Apostelgeschichte, aufgenommen hat.

Am auffallendsten ist der Unterschied der Legendenentwicklung in bezug auf die Vorgeschichte. Während dieselbe bei Markus ganz fehlt, nimmt sie bei Matthäus schon 48, bei Lukas gar 132 Verse ein. Die Legenden der Vorgeschichte sind zum Teil ein harmloser poetischer Schmuck von höchst reizvollem Kolorit, zum Teil aber auch Mythen, die uns bereits völlig fremdartig anmuten, wie z. B. die Schwängerung der noch jungfräulichen Maria durch den heiligen Geist\*), die in Matth. 1, 18 nur nachholend erwähnt, in Luk. 1, 26—49 aber auf das ausführlichste mit allen Vorbereitungen dargelegt wird. —

Es werden die gewählten Beispiele hinreichen, um so weit als nötig die Richtigkeit der Annahme zu bestätigen, daß die Reihenfolge der uns vorliegenden Redaktionen der drei Evangelien nach ihrem Alter wahrscheinlich folgende ist: Markus, Matthäus, Lukas. Wenn wir übrigens hier in den wenigen Jahren, die zwischen den Abfassungszeiten je zweier der synoptischen Evangelien liegen, einen so überraschend großen Unterschied in dem Ausbildungsgrade der Legenden sehen, so bleibt nur das zu verwundern, daß in der Zeit vom Tode Jesu bis zur Abfassung des Markus-Evangeliums die Entwicklung der Legende ein so bescheidenes, ja dürftiges Maß eingehalten hat. Es würde ein völliges Verkennen der auch in der Geschichte wirksamen naturgesetzlichen Notwendigkeit sein, wenn man es für möglich hielte, daß bei dem Stifter einer auch noch so

---

\*) Jesus hatte bekanntlich Geschwister von derselben Mutter; die Kirchenlehre hat diese in Vettern umdeuten müssen, um die Jungfräulichkeit seiner Mutter behaupten zu können.

erhabenen und reinen Religion die allgemeinen Gesetze in ihrer Wirkung suspendiert werden könnten, welche im Volksmunde um den Kern einer jeden im höheren Sinne volkstümlichen Persönlichkeit einen Strahlenkranz von Legenden herumkristallisieren lassen mit derselben objektiven Notwendigkeit, von welcher z. B. die Entstehung und Entwicklung der Sprache oder die der staatlichen und sozialen Institutionen beherrscht ist. \*) Wenn selbst bei unserem jetzigen Bildungsstande noch kein Jahrzehnt vergeht, wo nicht irgend ein Pfarrer oder sonstiger frommer Mann durch seine wunderbaren, vermittelt der Kraft des Glaubens oder der Macht des Gebets bewirkten Heilungen einen Tausende anlockenden Ruf bekäme, so kann damals in einer so ungebildeten und abergläubischen Zeit und gar im Orient, wo es von Wahrsagern, Propheten, Zauberern und Wundertätern wimmelte (vergl. Matth. 7, 22; 24, 23—24; Mark. 13, 22; Ap.-Gesch. 5, 36—37; 8, 9—10; 13, 6), und wo noch heute die Wunderdoktoren die einzigen Ärzte sind, gewiß nichts Ungewöhnliches darin erblickt werden, daß Jesus in den Ruf eines Wunderarztes kam, und muß es als selbstverständlich betrachtet werden, daß diejenigen, welche einmal an solche Wunderheilungen glaubten, Jesu damals übernatürliche Kräfte zuschrieben, damals, wo man von Wirkung des Willens und der Einbildung auf das Nervensystem noch nichts wußte und noch nicht gewöhnt war, mit gedankenlosen Worten, wie Sympathie u. dgl., das Wunder weggedeutet zu glauben. Es ist auch ein ganz wertloses Kopfzerbrechen, bei jeder Legende den Ursprung, d. h. den zugrunde liegenden Kern von (historischen, erdichteten oder mißverstandenen) Tatsachen herausfinden zu wollen, aus welchem die Legende wie aus einem Keim erwachsen ist. Manche Legenden sind offenbar so entstanden, daß bildliche Gleichnisreden in reelle Vorgänge umgedeutet und dadurch zu Wundern aufgebauscht sind, so z. B. die Speisung der 5000, die

---

\*) Nur demjenigen kann diese Behauptung befremdlich erscheinen, welchem jede Kenntnis der historischen Erscheinungen von Religionsstiftern, Reformatoren und Bußpredigern der verschiedensten Religionen sowie anderweitigen volkstümlich bedeutenden Persönlichkeiten abgeht. Grade bei den religiösen Heroen zeigen die Erscheinungen in Entstehung des Weissagens und der Wunderlegenden, in Umwandlung des Charakters usw. so überraschende und so zahlreiche Parallelen und Analogieen, daß eine monographische Behandlung dieses Gegenstandes allein hinreichen würde, den Nimbus von Einzigartigkeit gründlich zu zertreten, welchen die christliche Theologie auf die persönliche Erscheinung Jesu konzentriert hat.



offenbar ursprünglich eine Gleichnisrede vom Brote des Lebens und seiner unbegrenzten Sättigungsfähigkeit war nach Analogie der Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Matth. 14, 15—21; 15, 32—38; 16, 6—12). Das einzige Interessante an den Legenden ist ja außer der Tatsache ihres Vorhandenseins bloß das, daß, von wem und wie willig sie geglaubt wurden.\*) Sind aber einmal von der Legende einem Volkshelden übernatürliche Kräfte bei Lebzeiten zugeschrieben, so bildet sich notwendig auch eine Vorgeschichte, welche die Vorherbestimmung und Entstehung dieser übernatürlich begabten Persönlichkeit legendarisch erläutert. So bildet sich auch im Buddhismus, nachdem Buddha einmal als Inkarnation eines Gottes gefaßt wird, das Dogma der unbefleckten Empfängnis, und so schrieben auch die Griechen ursprünglich nur denjenigen ihrer Heroen göttliche Abstammung zu, welche sie nachträglich unter die Götter versetzt hatten. In zweiter Reihe aber geht die Legende auch nach der anderen Seite über das Erdenleben hinaus und gibt denjenigen, von welchen sie noch eine Tat des Heils erwartet, irgend eine ihrer Phantasie zusagende Form der Fortdauer. So saß Barbarossa, der Deutschland erretten sollte, leibhaftig im Kyffhäuser, so glaubten die rheinischen Lasalleaner längere Zeit nicht an Lasalles Tod, sondern behaupteten, daß er lebe, um im rechten Augenblick hervorzutreten und ihnen den paradiesischen Arbeiterstaat zu bringen. Man kann von Leuten, welche die Vision oder Erscheinung eines Längstverstorbenen nicht von fleischlicher Wirklichkeit zu unterscheiden wissen oder doch wenigstens ebenso wie diese behandeln wollen\*\*), unmöglich scharfe und deutliche Begriffe über diejenige Form des Lebens erwarten, in welcher sie sich den auferstandenen Christus vorstellen. Die Legenden sind gerade etwas, was das Christentum nicht vor anderen Religionen voraus, sondern in wesent-

---

\*) Es ist wohl zu bemerken, daß der Legende erst in späterer Zeit von den schwerfälligen Occidentalen dogmatische Geltung zugeschrieben wurde; der Orientale hat viel zu wenig Unterscheidungsvermögen für Wahrheit und Traum, für geschichtliche Tatsache und phantastische Poesie, so daß er alles in gleicher Weise mehr mit der Phantasie auffaßt und ungescheut daran weiterphantasiert. Auch im Talmud hatte nur der „Halachah“ genannte gesetzliche Teil eine normative Gültigkeit, während dem „Haggada“ genannten legendarisch phantastischen Teil nicht die geringste Autorität beizuhohnte.

\*\*) Mark. 9, 5 will Petrus auf dem Bergesgipfel den Erscheinungen des Moses und Elias ebenso je eine Hütte bauen, wie Jesu.

lichen Zügen mit ihnen gemein hat. Man braucht dabei durchaus nicht an Entlehnung zu denken, die ja im einzelnen auch oft vorkommt; vielmehr wird die mythenbildende Volksphantasie durch ähnliche religiöse Bedürfnisse auch leicht zu ähnlichen Mythen, Legenden und Symbolen geführt. Die neuere vergleichende Religionsforschung hat deshalb immer mehr solcher Parallelen zutage gefördert. \*)

Ich habe die Zeit eine ungebildete und abergläubische genannt; es ist wichtig, dies näher zu betrachten, weil es das Publikum betrifft, an welches sich Jesus wenden mußte. Die Juden waren etwa so versessen darauf, ein Wunder zu sehen, wie die Spanier auf ein Stiergefecht, und Jesus selbst hat sich genug über die Wundersucht des Volkes ärgern müssen. Man kann sich denken, mit welchem Eifer ein vermeintlich mit angesehenes Wunder weiter erzählt und übertrieben wurde. Der Aberglaube der Juden hatte kaum eine Grenze. Ganz wie heute noch bei rohen und ungebildeten Völkerschaften wurde jede Krankheit als Besessenheit und jede Heilung als Exorzismus betrachtet. Daß die Wahnsinnigen, die Epileptischen und dergleichen auffallende Kranke einen bösen Geist im Leibe hatten, war selbstverständlich, aber auch jede andere Krankheit war ein Krankheitsgeist, welchen der Satan an den Menschen gefesselt hatte (Luk. 13, 11 und 16). Es ist dies auch ganz in der Ordnung, denn dem Satan sind (von Gott) alle Reiche der Welt, alle Macht und Herrlichkeit der Erde so unbedingt übergeben, daß er sie nach Belieben ganz oder teilweise weiter übertragen kann (Luk. 4, 5—6); nun hat aber der Teufel einen ganzen Hofstaat von Engeln (Matth. 25, 41), Dämonen und Geistern (sämtlich aus der Zoroasterlehre der Babylonischen Gefangenschaft nach Palästina importiert), denen ihr leibloser Zustand höchst unangenehm ist (Matth. 8, 29—32; 12, 43; Luk. 8, 31), und die sich sehnen, in Menschen oder Vieh zu fahren; dies erlaubt ihnen nun der Teufel, der die Herrschaft der Erde ja weitergeben darf, und so entstehen die Krankheiten bei Menschen und Vieh.\*\*) Daß die Heilung (d. h. der Exorzismus) auch bei diesen theoretischen Grundlagen der Heil-

---

\*) Vgl. z. B. O. Pfeleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Berlin 1903); Kalthoff, Die Entstehung des Christentums (Leipzig 1904); van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Göttingen 1904).

\*\*) In der Zoroasterlehre haben die Plagereien der Menschen durch das teuflische Heer ihren guten Sinn, weil es dort dem Ahriman darauf ankommt,

kunde Rückfälle nicht ausschloß, ist begreiflich; denn wenn auch der Krankheitsgeist ausgetrieben ist, so hat er nicht Ruhe, ehe er nicht wieder einen Leib zum Bewohnen gefunden hat, und kehrt aus alter Anhänglichkeit gern in denselben Leib zurück. Bringt er nun noch einige Gefährten mit, so erklärt dies, wie der Rückfall sogar schlimmer als die ursprüngliche Krankheit werden kann. Dies sind Anschauungen, welche Jesus nach den Berichten der Evangelien durchaus teilte (Matth. 12, 43—45); es wäre der Wunder größtes gewesen, wenn der historische Jesus sie nicht geteilt hätte.

Wie tief die Nacht des Aberglaubens war, erhellt auch aus Joh. 5, 2—4. In den Teich Bethesda stieg nämlich von Zeit zu Zeit ein Engel hinab und bewegte ihn; zahllose Kranke warteten darauf, stießen sich darum, wer zuerst nach dem Engel in den Teich stiege; denn dieser wurde unfehlbar gesund. Selbst die elf Jünger halten den Zufall des Loswurfs für ein Gottesurteil und wenden es bei der wichtigen Kooptation des Zwölften an (Ap.-Gesch. 1, 21—26). Man kann sich denken, daß die ganze übrige Bildungsstufe so wie das Maß der Verstandesgewecktheit diesem Aberglauben entsprach. Da nicht anzunehmen ist, daß Jesus aus seinen Anhängern sich die zwölf Unfähigsten zu Aposteln ausgesucht hat, so kann man von ihrer Intelligenz und Bildungsstufe auf die des übrigen Volkes schließen. Von ihrer Behandlung der Visionen ist schon die Rede gewesen. Sie haben aber auch nicht das geringste Bewußtsein von menschlicher Selbstbestimmung, sonst müßte bei dem Abendmahl auf die Worte Jesu: „Einer von euch wird mich verraten!“ jeder einzelne aufspringen und diese Zumutung für seine Person als eine bare Unmöglichkeit entrüstet zurückweisen, während nach Mark. 14, 19 alle traurig werden, und jeder einzelne mit schüchterner Neugierde nur darnach fragt, ob er selbst der Verräter sein werde. Als Jesus nach dem Bericht der Evangelien den Jüngern wiederholentlich (Luk. 9, 44—45; 18, 31—34) sein künftiges Leiden und Sterben mit Verweisung auf die Alt-Testamentliche Prophezeiung verkündet, heißt es, obwohl die Worte so deutlich sind, daß jedes Kind ihren Sinn verstehen muß: „sie vernahmen das Wort nicht; es war ihnen verborgen, daß sie es nicht begriffen, und die Rede war ihnen verborgen und wußten nicht, was gesagt war.“ Freilich wird hier

---

möglichst viele Streiter im Reiche des Ahura Mazda zu töten oder kampfunfähig zu machen; im Judentum aber ist die Folgevorstellung als sinnlose Äußerlichkeit stehen geblieben, während der Grund fortgefallen ist.

die Verständnisfähigkeit der Jünger zu Unrecht verkleinert, um es erklärlich zu machen, daß sie bei Lebzeiten Jesu an ein tragisches Ende nicht gedacht hatten, obwohl die spätere Legende ihm die Prophezeiung eines solchen in den Mund zu legen für nötig befunden hatte.

Von dem verheißenen Reich Gottes haben die Jünger offenbar keine andere Vorstellung als die aus Luk. 22, 29—30, „daß sie essen und trinken sollen an seinem Tische, und sitzen auf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels“; denn sonst könnten Jakobus und Johannes (Mark. 10, 35—37) nicht damit als mit ihrer größten, gewiß lange still erwogenen Bitte Jesus feierlichst angehen, „daß er sie sitzen ließe einen zu seiner Rechten, den anderen zu seiner Linken in seiner Herrlichkeit.“ Diese Bitte ist nur ein Ausbruch ihres Ehrgeizes und ihres eifersüchtigen Streites um den Vorrang (Luk. 9, 46—47; 22, 24), der auch nach Jesu Tode nicht aufgehört hat. Der Eifersucht untereinander entspricht die schroffe Unduldsamkeit nach außen gegen anders Denkende. Als die Samariter ihnen als nach Jerusalem Reisenden aus Stammeshaß Herberge verweigert hatten, empfahlen Jakobus und Johannes Jesu dieselben durch vom Himmel fallendes Feuer zu vernichten\*); Jesus lehnt dies zwar für den Augenblick aus naheliegenden Gründen ab, für seine Wiederkunft aber beim jüngsten Gericht droht auch er der Stadt, welche sich weigert, die zur Predigt des Evangeliums ausziehenden Jünger aufzunehmen, ein schlimmeres Schicksal als es Sodom und Gomorrha betraf (Luk. 10, 10—12). Das Gegenstück dazu bildet Mark. 4, 24, wo Jesus seinen Jüngern eine besondere persönliche Vergünstigung verspricht, die noch über das Maß des gerechten Lohnes hinausgeht. — Erst wenn man sich vergegenwärtigt, auf welcher Stufe des sinnlichen Phantasierens und beschränkten Aberglaubens nicht nur die Zuhörer, sondern auch die unmittelbaren Jünger Jesu standen, wird es deutlich, in welcher geistigen Atmosphäre er lebte und sich bewegte. Gewiß sucht er öfters allzu plumpe Anschauungen der Jünger zu berichtigen und die Gier nach Wundern einzuschränken. Aber prinzipiell teilt er doch den Dämonen- und Geisterglauben und die Anschauungen seiner Zeit über Wunder, Besessenheit, Krankheitsentstehung, Krankheits-

---

\*) Paulus handelt später ganz in ähnlichem Geiste als er (Ap.-Gesch. 13, 6—11) einem Gegner Blindheit anflucht, uneingedenk des Satzes: „Tut wohl denen, die euch hassen usw.“



heilung, Teufelaustreibung usw. Kein Anzeichen deutet darauf hin, daß er in dieser Hinsicht über dem Vorstellungskreise seiner Zeit gestanden habe und ihr vorangeschritten sei, wie man dies von einem wirklich hervorragenden Geiste erwarten könnte. Er bleibt darin sogar hinter verschiedenen griechischen Philosophen zurück, die noch vor ihm gelebt haben. Gewiß ist ihm daraus kein Vorwurf zu machen; man würde über die Irrtümer, die er mit seiner Zeit teilte, stillschweigend hinweggehen, wenn niemand etwas anderes mehr in ihnen sähe als Irrtümer einer überwundenen Zeit. Aber die Kirchenlehre hält leider auch an diesen Bestandteilen der Lehre Jesu als an einem Stück Gotteswort fest; unser Volk hört sie in den Kirchen predigen und unsere Kinder müssen sie in den Schulen erlernen und durch sie ihr Urteil und ihre Denkweise verwirren lassen. So lange solcher Mißbrauch damit getrieben wird, ist es immer wieder nötig, auf ihren abergläubischen Gehalt mit Nachdruck hinzuweisen.

Wir müssen nun auch die anderweitigen Einflüsse mit berücksichtigen, unter welchen die Entwicklung Jesu vor sich ging, und als wichtigster derselben erscheint die Bildung durch die Apokryphen und den Talmud, welche er in den jüdischen Schulen empfing. Die Apokryphen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte hatten die mosaische Religion merklich vertieft und verinnerlicht. Aus dem Kollektivverhältnis des Volkes zu seinem Nationalgott war ein Sonderverhältnis des einzelnen zu dem allgemeinen Gott des Himmels und der Erden geworden, das in den jüngeren Psalmen seinen Ausdruck fand. Der furchtbare Herr hatte sich zum barmherzigen Vater im Himmel gemildert, der alle Frommen als seine Kinder oder Söhne betrachtete. Persische, ägyptische und hellenische Einflüsse waren eingedrungen und hatten die nationale Abgeschlossenheit des Judentums erweicht, seinen Anschauungskreis erweitert, seine Denkweise humaner gemacht. Die jüdische Diaspora an den Mittelmeerküsten hatte der jüdischen Religion viele Proselyten zugeführt und an den Ersatz der Opfer im Tempel durch Liebeswerke und Gottesdienst in den Synagogen gewöhnt; die politische Unselbständigkeit dagegen hatte das Volk mehr und mehr daran gewöhnt, das verheißene Gottesreich nur noch vermittelt einer übernatürlichen Katastrophe zu erwarten. Die geforderte Gerechtigkeit umspannte nicht mehr bloß das äußere Tun, sondern auch die innere Gesinnung; das Wort oder die Weisheit oder der Geist hatte sich zu einem Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen emporgeschwungen, das die schon von den

Propheten geahnte Einwohnung Gottes im Menschen vermitteln sollte. Der im vorexilischen Judentum noch fehlende Glaube an Auferstehung und ewiges Leben war zu einem der wichtigsten Bestandteile des pharisäischen Systems und des Volksglaubens geworden. \*) Infolgedessen war zu der im Mosaismus allein vorkommenden irdischen Vergeltung eine jenseitige nach der Auferstehung hinzugekommen. Wenn auch die irdische Vergeltung bestehen blieb, so erschien nunmehr doch die jenseitige Vergeltung als die wichtigere, und die auf Lohn und Strafe gestellte Motivation zur Erfüllung der göttlichen Gebote erhielt dadurch einen überwiegend jenseitigen Charakter. Durch die Einflüsse der Zoroasterreligion war auch dem Teufel (Ahriman) eine sehr viel bedeutendere Stellung als im Mosaismus angewiesen worden und eine ausgebildete Engel- und Dämonenlehre herübergenommen worden, die alle Gebiete des täglichen Lebens durchdrang und den abergläubischen Volksneigungen erwünschte Nahrung bot.

Seit dem Zuge Alexanders des Großen war die hellenische Bildung in Vorderasien eingedrungen und hatte auch den jüdischen Kulturkreis mit neuen Bildungsbestandteilen durchdrungen. Wie sehr auch das Judentum sich bemühte, sich in seinem überkommenen Gedankenkreise abzuschließen, es konnte doch nicht umhin, unwillkürlich den fremden Gedanken Einlaß zu gewähren, und beruhigte sein Gewissen damit, daß es auf seinem alten Standpunkt zu verharren glaubte und das alte unvermerkt in neuerem Sinne deutete. Griechische Humanität trat mit altisraelitischer Barbarei in einen stillen Kampf; die Züge der einen und der anderen stellten sich oft recht unvermittelt nebeneinander, ohne daß es den Juden auffiel. Die jüngeren hellenischen Philosophenschulen übten vielfach eine überaus willkürliche allegorische Deutung der ihnen als autoritativ geltenden Schriften, und diese Auslegungsweise, die besonders in Alexandria in Blüte stand, drang durch die ägyptischen Juden auch in das Judentum ein. Über diese Interpretationsart, die sich in bezug auf manche Punkte (z. B. die messianischen Weissagungen) noch bis in die heutige Kirchenlehre und den Religionsunterricht der Schule erhalten hat, darf man sich nicht so sehr wundern, wenn man bedenkt, wie jung eine philologisch-historische Auslegung alter autoritativer Texte im wissenschaftlichen Sinne ist. Mit Hilfe solcher Deutungsart gelang es den Juden manche neu aufgenommene Gedanken mit

---

\*) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“. S. 450—499.

der Autorität des Moses und der Propheten zu bekleiden und sich über den im Zeitgeist vorgegangenen Wandel hinwegzutäuschen. Wenn wir die neutestamentlichen Schriften mit dem Gesetz und den Propheten vergleichen, so erscheint uns allerdings der Abstand zwischen dem Geist der Verfasser sehr groß, obwohl es doch wesentlich nur ein Abstand zwischen dem Geist der Zeiten ist. Wenn wir sie hingegen mit den jüngeren Apokryphen und Psalmen vergleichen, so verringert sich der Unterschied schon bedeutend und man spürt den allmählichen Übergang, z. B. zwischen Jesus Sirach und den Herrensprüchen der Synoptiker, dem Buch der Weisheit und den Paulinischen und Johanneischen Schriften. Der spätere Judaismus war ebenso eine neue Entwicklungsstufe der israelitischen Religion über den Mosaismus hinaus, wie dieser eine höhere Entwicklungsstufe des altprophetischen Monotheismus gewesen war. Der spätere Judaismus erreicht aber seine höchste Blüte erst im Talmudismus.

Die talmudische Bildung war keineswegs an gewisse Stände oder Volksschichten gebunden; es war vielmehr etwas sehr Gewöhnliches, daß Handwerker zu Vorsitzenden der Schulen erwählt wurden. Die Mischnah, als die Grundlage des späteren Talmud, war bereits 200 Jahre vor Christi Geburt vollständig abgeschlossen, und zu Jesu Lebzeiten war von der zweiten Periode der Entwicklung des Talmudismus schon die bessere Hälfte verstrichen, so daß der Synedrialpräsident Hillel († 10 n. Chr.) bereits versuchen konnte, das ganze bisher nur mündlich überlieferte Material des Talmud zu kodizieren, eine Arbeit, der freilich eine Menschenkraft nicht gewachsen war, und die erst zwei Jahrhunderte nach ihm zustande kam. Was zwischen diesem ersten Versuche Hillels und der 200 Jahre später glücklich beendeten Kodizierung hinzugetan ist, verschwindet an Bedeutung, wenn auch nicht an Umfang gegen die früheren Leistungen. Von da an bis zu der abermals  $1\frac{1}{2}$ —2 Jahrhundert später erfolgten Aufzeichnung des jerusalemischen und babylonischen Talmud ist nichts mehr geändert worden. Bei unserer genauen Bekanntschaft mit jenen ersten nachchristlichen Jahrhunderten aus der anderweitigen Weltliteratur erscheint es unverantwortlich, die Benutzung der älteren Partien des Talmud für die Kenntnis des Kultur- und geistigen Bildungsstandpunktes der Zeit Jesu rein deshalb abzulehnen, weil die betreffenden Traditionen erst später abgeschlossen und niedergeschrieben sind. Es wäre dies gradeso, als wenn man leugnen wollte, daß die unter Pisisstratus zusammengestellten Homerischen Gesänge

im wesentlichen das Bild einer Kultur und Ideenwelt geben, die mehrere Jahrhunderte rückwärts liegt. Aber selbst in solchen Punkten des Talmud, wo man es nicht für wahrscheinlich erachten kann, daß Jesus sie schon gekannt habe, wird doch häufig eine Parallele von größtem theoretischen Interesse sein, um zu vergleichen, wie die zwei auseinandergehenden Sprossen aus derselben Wurzel sich in verschiedener Weise entwickelt haben. In vielen Einzelfällen, z. B. bei dem Vorkommen derselben oder ähnlichen Vergleiche und Gleichnisse, bedarf es gar keiner historisch-philologischer Kenntnisse und Untersuchungen, sondern nur einer Anwendung der allgemeingültigen Regeln der vergleichenden Forschung, um sich zu überzeugen, daß wohl die eine Fassung aus der anderen, aber nicht die andere aus der einen hervorgegangen sein kann; sei es, daß die eine das einfache Grundmotiv, die andere dasselbe in künstlicher Verflechtung mit einem zweiten Motiv bringt, sei es, daß die eine das Motiv in klarer Verständlichkeit und durchsichtiger Reinheit darstellt, während die andere es in einer aus offenbarem Mißverständnis und gedanklicher Unklarheit hervorgehende Entstellung zeigt. In solchen Fällen stellt sich heraus, daß die neutestamentliche Fassung stets die abgeleitete, niemals die ursprüngliche ist, und auch in solchen Fällen, wo die Fassung keinen Anhalt für die Beurteilung des Altersverhältnisses bietet, wird doch von vornherein die Vermutung der Originalität sich zu gunsten der talmudischen stellen müssen, weil zwar die Entlehnung von seiten Jesu und seiner Jünger aus der nationalreligiösen Tradition ihrer Zeit eine völlig selbstverständliche Sache ist, aber eine Entlehnung von seiten des christenfeindlichen Judentums der ersten Jahrhunderte aus den Evangelien mindestens als etwas sehr Auffallendes gelten müßte. So viel ist sicher, daß die christliche Theologie, welche sich neuerdings doch sichtlich bemüht, die geschichtlichen Voraussetzungen der Entwicklung des Christentums mit in ihr Bereich zu ziehen, gegen den vorchristlichen Talmudismus noch einen Akt historischer Gerechtigkeit zu erfüllen hat, und daß die bisherige Beiseiteschiebung des Talmud bei der Behandlung der Lehre Jesu in keiner Weise zu rechtfertigen, sondern nur dadurch zu entschuldigen ist, daß der Talmudismus wegen seiner Unaufgeschlossenheit bisher so wenig bekannt und noch weniger gewürdigt war.

Es gehörte nicht übermäßig viel Zartgefühl dazu, um aus der talmudischen Überlieferung die Perlen von den Muschelschalen zu



trennen, in denen sie infolge äußerer Reize gewachsen waren; es brauchte nur ein talmudisch Gebildeter einmal den Mut zu fassen, die arische Humanität der Mischnah aus der Schule hinaus auf den Markt zu tragen und auf den Gassen zu predigen, wo noch semitische Roheit und Barbarei herrschte, und er mußte bei empfänglichen Gemütern des Volkes Erfolg haben. Dies und nichts anderes hat Jesus in seinen Sittenpredigten getan; nirgends hat er in ethischer oder metaphysischer Hinsicht etwas Neues hinzugefügt, wohl aber hat er, wie wir sehen werden, viele humane Seiten der Mischnah namentlich in bezug auf die sozialen Fragen nicht akzeptiert, und hat, zwar seltener als der Talmud selbst, aber in fast noch krasserer Weise als dieser, neben den Lehren der edelsten Humanität, Züge der tiefsten semitischen Roheit stehen lassen.

Statt anderer Beispiele will ich hier nur das eine anführen, daß er Mark. 4, 12 den Jüngern sein Reden in Gleichnissen vor dem Volke dadurch motiviert, daß es seine Absicht sei, demselben unverständlich zu bleiben, damit es demselben ja nicht etwa einfielen, sich zu bekehren und ihm dann seine Sünden vergeben würden. Man würde diese Wendung bei Jesu sonstiger Menschenfreundlichkeit kaum verstehen, wenn nicht Matth. 13, 10—16 und Joh. 12, 37—40 uns näheren philologischen Aufschluß gäben. Weil Jehovah bei Jesaias Verstockung der Herzen den Juden als härtestes Strafgericht angedroht hat, darum muß „dem, der da nicht hat, auch das genommen werden, das er hat“, d. h. die Predigt des Evangeliums dem Volke in einer solchen Weise gegeben werden, daß es ja nicht etwa dadurch zur Sündenvergebung komme. Im Jesaias handelt es sich um eine Verstockung auf kurze Zeit, bei Jesus aber um endgültige, nie wieder gut zu machende Verstockung vor Toresschluß. Da erheben sich folgende Fragen: Wozu soll die ganze Sendung Jesu dienen, wenn durch göttliche Verstockung den Juden die Möglichkeit genommen wird, den erwarteten Nutzen aus ihr zu ziehen? Warum ist Jesus erst an die Juden und nicht gleich an die Heiden gesandt, wenn doch nur diese schließlich einen Gewinn durch sie erlangen können? Was sollen die allein den Juden gegebenen messianischen Verheißungen bedeuten, wenn die Juden verhindert werden sie zu erfüllen? Wozu hat der allwissende Gott sich gerade das Volk auserwählt, das er durch Verstockung von der Erlösung der heidnischen Menschheit ausschloß? Warum hat er den Heiden die Teilnahme am Gottesreich dadurch erschwert, daß er ihm einen ganz

nationalen Anstrich gab und zwar nach der einzigen Nation, die er vom Heile ausschloß? Ist das ein Zeichen väterlicher Güte, den Seinen zwar die äußere Erlösungsmöglichkeit durch besondere Veranstaltungen zu gewähren, zugleich aber die innere Möglichkeit zu ihrer Ausnutzung abzuschneiden? Heißt das nicht, dem Hungernden Brot reichen und zugleich ihm die Augen so verblenden, daß er es für einen Stein hält? Es ist ja sehr wahrscheinlich, daß diese Bedenken sich nicht auf die Denkweise des historischen Jesus beziehen, sondern diesem erst nach späteren Erfahrungen in den Mund gelegt sind, um die Feindseligkeit des offiziellen Judentums gegen das Judenchristentum, das den Judenchristen psychologisch unbegreiflich schien, auf metaphysischem Wege sich erklärlich zu machen. Aber auf dem urkundlichen Jesusbild der Synoptiker, das allein im Urchristentum wirksam war, bleibt der Vorwurf haften, daß Jesus an eine endgültige Verstockung der Juden gegen das Heil geglaubt und sie gebilligt habe.

Daß Jesus auch an völliger Ahnungslosigkeit irgend eines naturgesetzlichen Zusammenhanges und an kindlicher Anschauungsweise der Naturerscheinungen seinen Zeitgenossen völlig gleichstand, beweist die Erzählung vom Feigenbaum (Mark. 11, 13—14). Er sucht Feigen auf demselben zu einer Zeit, wo es gar keine Feigen auf den Bäumen gibt. Wäre dies bloß eine augenblickliche Zerstreutheit gewesen, so hätte sie unmöglich so lange vorhalten können, um einen Zorn gegen den unschuldigen Baum in Jesus zu erwecken. Es bleibt also nichts übrig als die Annahme, daß Jesus an den Baum die Anforderung gestellt hat, den jetzt in ihm entstandenen Wunsch nach Feigen hinreichend zeitig vorher zu ahnen, um ihn zu der Zeit seines Wunsches mit Feigen bewirten zu können. Dafür, daß der Baum entweder diese Vorahnung nicht gehabt oder es unterlassen hat, rechtzeitig auch gegen die Jahreszeit dem Appetit Jesu entgegenzukommen, dafür muß er bestraft werden.

Daß diese Erzählung eine symbolische Bedeutung hat und der unfruchtbare Feigenbaum das jüdische Volk bedeutet, macht die bildliche Einkleidung als solche nicht geschmackvoller. Wohl aber ist zu beachten, daß dieses Verfluchungswunder nur dem Jesusbild des Markus und Matthäus angehört, wogegen Lukas statt ihrer eine Parabel berichtet (Luk. 13, 6—9). Es dürfte also hier einer der Fälle vorliegen, wo eine Parabel nachträglich in eine Wunderlegende umgewandelt worden ist.

Außer dem allgemeinen Bildungszustand seiner Zeitgenossen und der talmudisch modifizierten Religion des Judentums war nun besonders noch ein dritter Faktor von Einfluß auf die Entwicklung Jesu und seinen endgültigen Standpunkt, nämlich die eigentümliche Weltanschauung der zu seiner Zeit in Palästina in Stadt und Land weit verbreiteten Sekte der Essener oder Essäer. Die Therapeuten, Essäer und Ebioniten sind der ägyptische, palästinensisch-jüdische und christliche Zweig eines und desselben Stammes, so zwar, daß der aus Juden und Judengenossen bestehende Bund der Therapeuten als die Mutter der essäischen Sekte in Palästina und die ebionitische Richtung des Urchristentums wieder als die Fortsetzung des Essäismus auf christlichem Boden zu betrachten ist. Die Therapeuten verschmelzen orphische und neupythagoreische Lehren, Gebräuche und Lebensvorschriften mit indischen, insbesondere aber mit dem alttestamentlichen Monotheismus und Moralgesetz. Die von den Neupythagoreern und Therapeuten gelehrt Flucht aus der Sinnlichkeit, Ertötung der Leidenschaften, Ehelosigkeit, Keuschheit, Enthaltbarkeit in Speise und Trank, Brüderlichkeit, Gütergemeinschaft, Gemeinsamkeit der Mahlzeiten, Armut, Verachtung der Arbeit und Fernhaltung von blutigen Opfern findet sich auch bei Jesus wieder. In Palästina entwickelte sich das Essäertum in Formen des Zusammenlebens, die dem buddhistischen Mönchsleben ähnlich waren; sie trieben jedoch im Gegensatz zu den Therapeuten Viehzucht und Ackerbau. Die alttestamentlichen Strengen oder Naziräer hatten ohnehin viele Züge des ursprünglichen Nomadenlebens im Gegensatz zu der ansässigen Kultur festgehalten, so daß der Essäismus an diese nationale Tradition anknüpfen konnte.\*) Auch Johannes der Täufer gehörte zu den Naziräern oder Essäern, die auch auf die große Weltkrise harrten; er unterschied sich nur dadurch von ihnen, daß er den von ihnen unbestimmt gelassenen Zeitpunkt der Katastrophe als nahe bevorstehend verkündete. Ob Jesus die oben angeführten Grundsätze des Neupythagoreismus ebenso wie sein Evangelium von Johannes dem Täufer übernommen oder sonstwie aus der Atmosphäre der Zeit geschöpft hat, ist nicht zu ermitteln, aber auch nebensächlich. Jedenfalls waren die ärmeren Schichten des jüdischen Volkes am ehesten geneigt, in dem Luxus der Wohlhabenden den gefährlichsten Fallstrick der Tugend zu sehen und

---

\*) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“. S. 505—512.

sich zu essäischen Idealen hinzuwenden. Da die Essäer gleich den buddhistischen Mönchsorden viele Laienbrüder und Affilierte hatten, erstreckte ihr Einfluß auf das Volk sich viel weiter als bloß auf ihre Mitglieder im engeren Sinne. Diese ärmeren Volksschichten stellten deshalb auch den empfänglichsten Boden für die Aufnahme der Predigt Jesu dar, der die ihnen wohlbekannten Saiten anschlug. Das Essäergelübde kann Jesus nicht abgelegt haben, denn die Essäer scheuten jede Berührung mit den Unreinen, Weibern und Verworfenen, während Jesus sie ohne Scheu aufsuchte, um sie zu trösten, zu läutern und emporzuheben.

Die Schrift war zu Jesu Zeiten zwar jedem zugänglich, aber die meisten seiner Zeitgenossen schöpften nur dasjenige daraus, was dem herrschenden System des Pharisäismus entsprach: die Gesetzesreligion und die Spruchweisheit. Dagegen war der Inhalt der Prophetie im Pharisäismus in den Hintergrund getreten, und nur die religiöse Lyrik der jüngeren Psalmen, die das Verhältnis des einzelnen zu Gott betraf, schien sich mit dem Pharisäismus zu vertragen. Jesus dagegen mußte mit Entschiedenheit auf die Propheten zurückgreifen, in denen allein er die Katastrophe der sündigen Welt und den nachherigen Vollendungszustand ausgemalt fand. Das Evangelium des Täufers zwang ihn, sich mit denjenigen Teilen der Schrift näher zu beschäftigen, aus denen dieses Evangelium begründet und näher bestimmt werden konnte, und da war es kein Wunder, daß seine poetisch veranlagte Natur sich auch die dichterischen Perlen, die in den alten Propheten verstreut sind, kongenial aneignete und von ihnen sich tiefer als seine Zeitgenossen anregen ließ. Daraus wird es erklärlich, daß die Redeweise Jesu vielfach an die der Propheten anklingt, während vor ihm schon Jahrhunderte lang die Prophetie unter den Juden erstorben und erloschen schien.

Faßt man das Evangelium Johannes des Täufers, die Weltanschauung des Talmudismus, den allgemeinen Bildungsstand jener Zeit, die Eigentümlichkeiten des Essäismus und die kongeniale Reproduktion der Prophetie zusammen, so hat man alle Bestandteile, die den Inhalt der Lehre Jesu ausmachen. Was durch diese nicht erschöpft wird, sind lediglich einige Sprüche und Bilder, deren Quelle sich nicht nachweisen läßt; auch sie können ebensowohl wie das übrige Reproduktionen vorgefundener Muster gewesen sein. Auch wenn sie eigene Erfindungen Jesu gewesen wären, so würden sie doch in keiner Weise irgend welchen Anspruch auf grundlegende



Bedeutung oder Originalität erheben können, und zu ihrer Erfindung würden auch sehr mäßige Geistesfähigkeiten ausgereicht haben. An dem Inhalt der Lehre Jesu ist nichts Originelles; es ist ihm niemals in den Sinn gekommen, einen neuen Gott oder einen neuen Menschen oder ein neues religiöses Verhältnis von Gott und Mensch zu lehren. Selbst die Seligpreisungen der Bergpredigt, die man am ehesten noch für eigenartig und bedeutend halten möchte, sind ursprünglich ganz anders gemeint gewesen als Matthäus sie darbietet; die spätere Vergeistigung der sozialagitatorischen Aussprüche, wie Lukas sie berichtet, ist sicherlich nicht auf Jesu Rechnung zu setzen. Die genauere Begründung des hier Gesagten kann erst durch den ganzen nächsten Abschnitt über die Lehre Jesu geliefert werden.

Auch die Mischungsweise der von verschiedenen Seiten her übernommenen Lehrbestandteile zeigt keinerlei Originalität, sondern ist eine einfache Konsequenz davon, daß das Evangelium des ungebildeten Einsiedlers von einem vergleichsweise gebildeten Wanderpropheten übernommen wurde. Indem dieser seine überlegene Bildung in den Dienst des Evangeliums des Täufers stellte, mußte er notwendig dasjenige beiseite lassen, was die Predigt des Evangeliums gestört hätte, und dasjenige betonen, was mit dem nahen Weltende übereinstimmte und die Gesinnungsumwandlung in bezug auf dieses unterstützen konnte. Dasjenige, wodurch er auf seine Zuhörer eine so tiefe Wirkung machte, daß sie ihm nachfolgten, das war nimmermehr der geistige und ethische Gehalt seiner Lehren, sondern das Evangelium von der Reichsnähe und später auch der erwachende Glaube an seine Messianität. Daß er Gläubige für sein Evangelium und für seine Messianität fand, das lag wiederum nicht an dem sonstigen Inhalt seiner Lehren, sondern einerseits an seinen Wundern und andererseits an den Volkskreisen, an die er seine Verkündigung richtete. Während sowohl die Pharisäer als auch die Essäer sich von der Masse des Volkes absonderten, die ersteren durch Exklusivität gegen die Unreinen und Sünder, die letzteren durch gemeinsames, nach außen hin abgeschlossenes Leben und womöglich durch Flucht in die Wüste, suchte Jesus die Leute überall auf, auf den Straßen und in den Häusern, bei der Arbeit und am Sabbath, bei ihren Familienfesten und in den Krankenstuben und wandte sich vor allen an die gedrückte, verachtete Hefe des Volkes, bei der das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit von Übel und Sünde am stärksten war. Der spöttische

Zweifel, dem seine Predigt bei den Wohlhabenden, Satten und Selbstzufriedenen begegnete, mußte ihn sehr bald belehren, daß er einen empfänglichen Boden für das Evangelium des Täufers nur bei den Armen, Hungernden, Demütigen und Schuldbewußten finden könne. Nicht, daß er sich bald ausschließlich an diese Kreise wandte, sondern daß sein Eifer für das Evangelium ihn trieb, sie aufzusuchen und nicht ihr Herankommen abzuwarten, nur dies ist das Eigenartige an Jesus im Vergleich mit seinen Zeitgenossen; aber er teilt diesen Zug mit den Wanderpredigern aller Zeiten.

Schon das bisher Angeführte genügt, um zu zeigen, daß Jesus mit seinem ganzen Denken in dem jüdischen Kulturkreise seiner Zeit wurzelte, daß er in geistiger Hinsicht ein Jude vom Kopf bis zur Zehe war. Schon zu seiner Zeit war das jüdische Volk dem Blute nach ein Mischvolk aus einem bunten Völkergemisch, in seinen geistigen Eigenschaften den Phöniziern und Armeniern verwandt, aber sehr verschieden von den reinen Semiten, den Beduinen und Arabern. Wie groß vor dem Exil der semitische Bluteinschlag gewesen ist, dürfte schwer zu bestimmen sein; aber aus den durch die semitischen Eroberer dem Volke eingepflanzte semitische Sprache ist nicht zu erweisen, daß er groß war. Nach dem Exil dürfte er noch weiter heruntergegangen sein, und in Galiläa ist er noch geringer gewesen als in Judäa. Die nachträglich zum Beweise der davidischen Abstammung gefertigten Geschlechtsregister beweisen natürlich nichts für eine rein jüdische Abstammung Jesu; es gibt aber auch keine Beweise gegen eine solche. Auch wenn wir wüßten, daß er rein jüdischer Abstammung gewesen wäre, so wüßten wir darum doch nicht, wie viel semitisches Blut in seinen Adern floß, gerade so wenig, wie wir dies bei einem heutigen Juden wissen. Die ganze Abstammungsfrage ist völlig gleichgültig, da es nur auf den geistigen Gehalt seiner Lehre ankommt und dieser rein jüdisch ist. Wenn er mehr oder weniger arisches Blut in sich getragen haben sollte, so hat dieses jedenfalls nicht genügt, seine Denkweise von der jüdischen seiner Umgebung irgendwie abweichen zu lassen, oder gar sie mit dieser in einen Gegensatz zu bringen.

Ein Teil derjenigen Schriftsteller, die es gewagt haben, die Erscheinung Jesu in urkundlicher Darstellung vorzuführen, haben geglaubt, ihre Gegner dadurch versöhnen oder milder stimmen zu sollen, daß sie denselben gleichsam einen Kultus Jesu als des ab-

soluten Genies und des sittlichen Ideals als Entschädigung zeigten. Jesus war indessen ebensowenig Genie wie sittliches Ideal, sondern ein Mensch von einer zwar immerhin ungewöhnlichen geistigen Begabung, aber auch von großen intellektuellen Mängeln, voll erhabener und edler Gesinnung, aber auch voll gefährlicher Irrtümer und eingreifender menschlicher Schwächen. Es ist die bisherige Ansicht durch den weitverbreiteten Irrtum gestützt worden, daß die Größe und innere Bedeutung der Werkzeuge, deren sich die Vorsehung zu ihren Zwecken bedient, im Verhältnis zu der Größe dieser Zwecke stehen müsse, daß also die größten historischen Wirkungen nur durch Organe geschaffen werden können, welche auch an und für sich eine eminente Größe repräsentierten. Man übersieht aber hierbei, daß die Vorsehung zur Hervorbringung solcher Wirkungen sich wunderbar komplizierter Kombinationen von Umständen bedient, so daß das anregende Moment zum Beginn einer neuen Entwicklungsreihe sehr wohl ein Faktor von an und für sich mäßiger Bedeutung sein kann.

Was zunächst die intellektuellen Anlagen Jesu betrifft, so werden wir sehen, daß gerade seine am meisten bewunderten Sittensprüche Zitate oder Umbildungen alttestamentlicher oder talmudischer Spruchweisheit sind, und daß er hinsichtlich derselben niemals irgendwelche Originalität beansprucht hat. An Schriftkenntnis war er jedenfalls seinen Jüngern und Zuhörern beträchtlich überlegen, da er eine für jene Zeit gute Schulbildung genossen hatte. Sein Vater ist nicht als roher Zimmergeselle zu denken, sondern als handwerksmäßiger Architekt und selbständiger Unternehmer von Kleinbauten. Es war daher kein Wunder, daß er Gesetz, Propheten, Apokryphen und Talmud sehr wohl kannte, da er offenbar diejenige Bildung in den talmudischen Schulen der Zeit schon als Knabe und Jüngling erhalten hatte, die ihn frühe befähigte, die Schrift auszulegen und lehrend aufzutreten (Luk. 2, 46—47). In bezug auf die Bilder und Gleichnisse, in denen Jesus fast ausschließlich zum Volke sprach (Mark. 4, 34), ist nur für den kleinsten Teil die Quelle bekannt, aus der sie geschöpft sind, woraus aber nicht folgt, daß alle übrigen auch wirklich selbst erfunden seien. Einige wenige sind in der Tat mit großer Gemütsinnigkeit empfunden und prachtvoll veranschaulicht, so z. B. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 29—37), das Gebet des Pharisäers und des Zöllners (Luk. 18, 10—13), die Erzählung vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11—32) und die Behandlung

der Ehebrecherin (Joh. 8, 3—11)\*); aber von den übrigen zeigen selbst die besten, z. B. das vom Säemann (Matth. 13, 3—8 und 12 bis 23) und vom schuldigen Knecht (Matth. 18, 22—34) eine weder besonders geistreiche noch poetische Erfindung, sondern meist nur eine treffende Wahl und verständige Kombination der Bilder. Es folgt dann eine längere Reihe von größtenteils kürzeren Gleichnissen, die das Niveau der Mittelmäßigkeit nach keiner Seite hin überschreiten, an denen man so wenig zu loben wie zu tadeln findet, doch streifen viele von ihnen schon in das Gebiet des Trivialen hinüber (z. B. Matth. 9, 16—17; 12, 33; Luk. 15, 8—9; 12, 37). Bisweilen fällt er aus dem Bilde, ein formeller Verstoß, der einem Genie niemals bei solchen Produktionen begegnen wird, die das Innerste seines Wesens aufschließen, wie das Gleichnis vom guten Hirten (Joh. 10, 1—16) dies tut; hier ist er in einem Atem erst der Hirt, dann die Tür des Schafstalls und dann wieder der Hirt. Nicht selten verstößt er gegen die Grundregel aller Gleichnisbildung, daß das Bild nicht etwas sein darf, was in der Natur oder den historisch gegebenen Verhältnissen nicht vorkommt. So z. B. in dem Gleichnisse von den törichten und klugen Jungfrauen, wo abgesehen von der Trivialität, das vergessene oder nicht vergessene Lampenöl zum Wendepunkt ihres Schicksals zu machen, das ganze Bild unnatürlich ist, daß zehn Jungfrauen einem Bräutigam bei Nacht und Nebel entgegengehen. — Matth. 20, 1—15 zeigt uns ein Gleichnis, wo das Bild an sich konsequent und naturwahr ist, aber die Inkongruenz zwischen Bild und Begriff so groß ist, daß das, was für das Beispiel richtig ist, für die Idee, um die es sich handelt, nicht nur nichts beweist, sondern sich in sein Gegenteil verkehrt. Denn der Hausvater, welcher zu verschiedenen Stunden des Tages Arbeiter für denselben Lohn dingt, ist natürlich völlig in seinem formellen Rechte, wenn er die gleichen Kontrakte trotz der verschiedenen Arbeitsdauer gleichmäßig erfüllt; betrachtet man aber das Verhältnis des Menschen zu Gott, so handelt es sich gar nicht mehr um die buchstäbliche Erfüllung juridischer Kontrakte, sondern darum, ob es recht und billig sei,

---

\*) Matthäus, Markus und Johannes haben gerade die schönsten Überlieferungen über Jesus nicht aufgenommen. Das spricht so sehr gegen ihren Geschmack und ihre Urteilsfähigkeit, daß man fast annehmen sollte, sie seien ihnen nicht bekannt gewesen. Im letzteren Falle müssen sie in den aramäischen Quellen nicht gestanden haben und sind wahrscheinlich spätere Nachdichtungen, vielleicht des Lukas selbst.



daß Gott die Menschen bei dem von vorn herein und ein- für allemal feststehenden gleichen Lohn so verschiedene Zeit arbeiten läßt, zumal ja für ihn die Arbeit und Plage des Menschen weder notwendig noch nützlich ist, wie für den Hausvater die der Knechte im Weinberg. — In dem Beispiel von den ausgeliehenen Pfunden (Matth. 25, 14—30) ist die Pointe schon im Bilde selbst verfehlt. Der Knecht, der ein Pfund erhalten, scheut sich aus Furcht vor der bekannten und sich alsbald an ihm bestätigenden Härte und Grausamkeit seines habgierigen Herrn, das Risiko zu übernehmen, welches unfehlbar mit jeder Spekulation zur Vermehrung des anvertrauten Kapitals verknüpft ist; nur aus Furcht, das Kapital ganz oder teilweise zu verlieren und dann der Rache seines Herrn zu verfallen, unterläßt er den nach damaligen jüdischen Begriffen wie nach Jesu eigener Ansicht unsittlichen Wucher und bringt als ehrlicher Mann das Anvertraute unverkürzt wieder zurück. Der harte Herr berücksichtigt aber in seiner Antwort das Risiko mit keiner Silbe, sondern nimmt ohne Untersuchung bloße Faulheit als Motiv an und bestraft diese (V. 30) auf das Grausamste.

Ein sicheres Kennzeichen von der geistigen Befähigung eines Menschen ist das, ob er einen in einer gewissen Form überkommenen Stoff verbessert oder verschlechtert. Der Talmud erzählt uns folgendes: „Es war einmal ein König, der alle seine Diener zu einem großen Mahle lud, die Stunde aber nicht angab; die einen gingen heim und legten ihre besten Gewänder an und stellten sich vor die Tür des Palastes; die anderen sagten: es ist Zeit genug, der König wird es uns vorher wissen lassen. Der König aber entbot sie plötzlich, und die Klugen, welche sich in ihren besten Gewändern vorstellten, wurden gut aufgenommen, die Törichten aber in ihren Alltagsgewändern wurden schmähsch fortgewiesen: gehe du heute in dich, du möchtest morgen schon abberufen werden.“ Man wird wegen der Unnatürlichkeit des Bildes dies Gleichnis nicht gut nennen können, aber es ist doch immerhin klar und in sich geschlossen und immerhin geschmackvoller als das von den törichten und klugen Jungfrauen, durch welches Jesus dieselbe Moral versinnlicht. Was hat nun aber der Jesus der Synoptiker aus diesem Gleichnis gemacht? Der König ladet seine Gäste zu einem bereits angerichteten Mahl (Matth. 22, 4), womit obige Moral unmöglich wird; die Gäste schützen wichtige Geschäfte vor und mißhandeln seine Boten; der König bestraft sie dafür und läßt die ersten besten von der Gasse

zum Mahle laden. Bis hierher hat das Gleichnis Sinn und Zusammenhang; so weit teilt es auch Lukas in einer entsprechend umgewandelten Form mit (Luk. 14, 16—23), so daß als einzige Moral, um derentwillen das Gleichnis vorgetragen wird, die erscheint (Luk. 14, 12—14), daß man lieber Arme und Kranke als Vornehme und Gesunde zu Gaste laden solle. Hier bei Lukas würde man den Zusammenhang mit dem talmudischen Gleichnis gar nicht mehr ahnen. Bei Matthäus aber ist die Bedeutung eine ganz andere, denn die Mißhandlung und Tötung der Boten bezieht sich (wie Matth. 23, 37 und 21, 33—40) auf die Propheten und Jesus selbst. Matthäus fährt also fort, daß der König hineinging, seine Gäste zu besehen, und als er einen findet, der kein hochzeitlich Kleid anhat, weist er ihn nicht bloß hinaus, sondern läßt ihn mit gebundenen Händen und Füßen in die äußerste Finsternis werfen, wo Heulen und Zähneklappen ist. Wie kann man jemand wegen seines Rockes so unmenschlich behandeln, und wie können die von der Gasse zu dem schon wartenden Mahl herein geholten „Guten und Bösen“ in anderen Kleidern erscheinen, als die sie gerade an hatten, als sie auf der Gasse vorbeiging? Der ursprüngliche Sinn des Gleichnisses ist durch diese in sich widersprechende Umgestaltung zerstört, ohne daß ein haltbarer anderer dafür an seine Stelle gesetzt wäre. — Endlich haben wir zwei Gleichnisse zu derselben Moral (Luk. 11, 5—8; 18, 1—7) zu erwähnen, welche nicht nur an Geschmacklosigkeit der Bilder sondern auch an Unangemessenheit des Inhalts alles bisher Angeführte überbieten. In dem ersten Gleichnis kommt ein Freund um Mitternacht vor seines Freundes Fenster mit der Bitte, ihm drei Brote zu leihen; in dem zweiten kommt eine Witwe zu einem ungerechten Richter mit dem Anliegen, sie vor ihrem Widersacher zu retten. Nicht um der Freundschaft und nicht um der Gerechtigkeit willen tun endlich die Gebetenen den Bittenden ihren Willen, sondern weil ihnen die Geduld ausgeht, das unermüdliche Bitten und das „unverschämte Geilen“ (wie Luther übersetzt) noch länger auszuhalten. Die Moral ist, daß auch wir nicht müde werden sollen, allezeit zu beten (Luk. 18, 1): dann wird Gott auch zuletzt die Geduld ausgehen (Luk. 18, 7) und er die frommen Beter lieber schleunigst erretten, als daß er sich noch länger die Ohren vollbeten läßt. Welch eine erhabene Vorstellung von Gott und der göttlichen Gnadenentschließung!

Am meisten Ausbildung hätte Jesus noch in der talmudisch-

dialektischen Klopffechtereien der jüdischen Schulen bekommen können, wenn diese nicht seinem schwärmerisch-intuitiven Naturell völlig widerstrebt hätte. Er ist so wenig eine diskursive und reflektierende Natur, daß ihm sogar die längere zusammenhängende Rede\*) zuwider ist und er alles in Bildern und Sprüchen gibt, die sich ohne jeden Versuch einer rationellen Begründung einführen, und verloren sind, wenn sie nicht durch einen von selbst einleuchtenden Wert bestechen, oder durch die imponierende Persönlichkeit des Redners getragen werden. Wo er doch zu einem Wortgefecht gezwungen wird, antwortet er zwar mit esprit, aber meist durch einen Seitensprung oder mit einem Sophisma. Matth. 12, 24—29 spricht man den Verdacht aus, daß er die Dämonen mit Hilfe des Satans selbst, als ihres Obersten, austriebe. Seine Gegenargumentation, daß dann der Satan mit sich selbst uneins sein müsse (V. 26) ist ganz unstichhaltig, da derselbe sich sehr wohl aus List so stellen kann und einem Menschen, durch den er viele zu betören hofft, die Macht verleihen kann, zeitweilig die niederen Dämonen, um dieses höheren Zweckes willen, ein wenig zu inkommodieren. Man merkt übrigens hindurch, daß Jesus nicht nur die Schwäche seines Sophismas fühlt, sondern mit diesem Verdacht an einen seiner schwächsten Punkte gerührt weiß, denn er nimmt die Sache sehr übel und wirft den Zweiflern ihren Verdacht ins Gewissen, indem er es für die unsühnbarste Todsünde erklärt, an der Wirksamkeit des heiligen Geistes in seiner Person zu zweifeln. Dies ist logisch unrichtig, denn dieser Zweifel kann wohl für Jesu Person beleidigend sein (was nach Matth. 12, 32 keine Todsünde ist) aber nicht für den heiligen Geist, da von letzterem nur die für denselben indifferente Behauptung aufgestellt wurde, daß er nicht in der Person Jesu wirksam sei. Jesus fühlt sich durch den Verdacht, daß seine Wunder nicht durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, sondern durch die von Dämonen vermittelt seien, gerade deshalb so peinlich berührt, weil ihm gar kein Mittel zu Gebote steht, denjenigen zu widerlegen, der sich nicht durch seine ganze persönliche Erscheinung vom Gegenteil überzeugen läßt. — Sehr dürftig erscheint ferner die Argumentation für die Auferstehung daraus, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten sei. (Matth. 22, 31—32.) — Wo er beweisen will, daß der Messias nicht Davids

\*) Längere Stücke, wie die Bergpredigt und die Tischreden, sind offenbar spätere Kompilationen.

Sohn sein könne (Matth. 22, 42—45), ist gar nicht einzusehen, warum David einen seiner erhöhten Nachkommen deshalb nicht „Herr“ nennen könne, weil er sein Nachkomme sei; ein Nachkomme Abrahams ist Jesus als Jude doch gewiß, also gilt das Verhältnis jedenfalls für Abraham, warum soll es da nicht für David gelten? — Endlich als Nikodemus ihm eine präzise Frage stellt (Joh. 3, 4 und 9), ist er nicht imstande eine präzise Antwort auf den Inhalt dieser Frage zu geben, sondern umschreibt in verschiedenen Varianten die allegorischen allgemeinen Wendungen, deren Erläuterung nach ihrer psychologischen Möglichkeit Nikodemus verlangt. Wir können hinzufügen, daß Jesus so wenig wie seine Zuhörer einen klaren Unterschied zwischen objektiver Wahrheit und subjektiver Wahrhaftigkeit einer Aussage oder Behauptung zu machen wußte (vgl. u. a. Joh. 5, 31; 8, 13—14), ebenso wie ihnen allen ein idealer Besitz der Gegenwart mit einem realen der Zukunft unterschiedslos verschwamm.

Man sieht, daß ohne den Zauber einer imponierenden und gewinnenden Persönlichkeit Jesus durch seine geistigen Fähigkeiten nicht wohl solche Erfolge hätte erzielen können. Diese Persönlichkeit äußerte sich zunächst in einer ungewöhnlichen oratorischen Begabung, deren Eindruck mehrfach hervorgehoben wird (z. B. Matth. 1, 22). Es muß aber auch seine stille Hoheit und hingebende Weichheit etwas ungemein Fesselndes für die sich ihm Anschließenden gehabt haben, nicht bloß für Männer, sondern auch für Weiber, deren viele sich ihm anschlossen, Prostituierte (Luk. 7, 37), verheiratete Frauen höherer Stände (Luk. 8, 3) und ehrbare Jungfrauen ohne Unterschied. Meist waren es exaltierte Personen, Epileptische, Hysterische und Wahnsinnige, zum Teil vielleicht solche, die sich von ihm geheilt glaubten. Bekanntlich sind solche Frauen immer am leichtesten geneigt, ihre religiöse Schwärmerei auf einen anziehenden männlichen Gegenstand zu konzentrieren und zu individualisieren und diesen mit einem Kultus zu umgeben. Es kann nichts näher liegen, als daß diese Frauen es auch gewesen sind, die in Jesus die Idee seiner Messianität wo nicht geweckt, so doch genährt haben und durch ihre vergötternden Huldigungen haben Wurzel schlagen lassen. Nach unseren heutigen psychologischen und psychiatrischen Ansichten kann auf solchem krankhaftem Boden eine gesunde Religiosität nicht erwachsen, und wir würden heute einem religiösen Reformator oder Propheten den Rat geben, solche Bestandteile aus seinem Gefolge nach Möglichkeit auszuschneiden, da



sie ihn und seine Sache allzuleicht kompromittieren können. Zu einer Zeit, wo alle geistige Abnormität auf dämonische Besessenheit zurückgeführt und krankhafte Exaltation von gesundem, religiösem Enthusiasmus nicht unterschieden wurde, konnten natürlich solche Erwägungen noch nicht Platz greifen.

Daß Jesus die verheirateten Frauen ermahnt habe, zu ihren Männern zurückzukehren, davon wird nichts berichtet. Die Geringschätzung der Familienbande angesichts des nahen Weltendes hätte einen solchen Rat auch nicht zugelassen. Andere als die Frauen wohlhabender Männer wären nicht in der Lage gewesen, ihn und sein Gefolge zu unterstützen, wie dies nach Lukas geschah (Luk. 8, 3). Nach jüdischen und überhaupt antiken Rechtsbegriffen hatten Ehefrauen weder persönliches Eigentum noch ein Verfügungsrecht über das Eigentum ihrer Gatten. Bei der Verachtung gegen den Mammon und den Reichtum, die Jesus überall bekundet, konnten solche Bedenken ihn nicht hindern, die Gaben der Frauen anzunehmen, welche ganz nach den Ratschlägen Luk. 16, 9 und 18, 20 handelten. Zu diesem Verhalten war Jesus lediglich durch den Hinblick auf das nahe Weltende bestimmt und weder mit dem Talmud noch mit den Essäern in Übereinstimmung. Der Talmud sagt: „Lebe eher am Sabbath, wie du es am Wochentag gewöhnt bist, (d. h. arbeite eher am Sabbath), als daß du von anderen abhängest.“ Auch die Essäer ernährten sich durch Arbeit, die strengeren Bruderschaften durch Ackerbau, die Affilierten durch jede beliebige Berufstätigkeit. Gewiß darf der Diener des Evangeliums sich vom Evangelium ernähren (1. Kor. 9, 14); aber dies gilt doch nur so weit, als schon eine irgendwie geordnete Gemeindeverfassung vorliegt. Keine Kirche entsendet Missionare unter Ungläubige, ohne sie von der Heimat her auszurüsten und zu unterstützen; keine würde sie auf die bloße Gastfreundschaft der erst zu Bekehrenden anweisen. Indische Fakire, muhammedanische Derwische und christliche Bettelmönche leben doch bereits unter ihren Glaubensgenossen und werden von diesen unterhalten. Gleichwohl ist die Weltanschauung, aus der solche kulturgeschichtliche Erscheinungen entspringen, von Grund aus der modernen entgegengesetzt, die nicht nur das arbeitlose Wandern und das Erbitten von Almosen bestraft, sondern womöglich auch das Almosengeben an nicht arbeitende Arbeitsfähige unter Strafe stellen und alle Unterstützung in Versicherung umwandeln möchte. Wo ein solcher Gegensatz des orientalischen Quietismus und der modernen Aktivität

zutage tritt, da kann das Verhalten Jesu weder nach unseren heutigen Maßstäben beurteilt werden, noch auch dem heutigen Geschlecht zum Vorbild dienen.

Das Verhalten Jesu zum weiblichen Geschlecht überhaupt war einerseits bedingt durch die essäische Asketik in geschlechtlicher Hinsicht, andererseits durch seine Hinneigung zu den Unterdrückten, Verachteten, Schwachen, Hilfsbedürftigen und Sündern; über beiden sich widersprechenden Tendenzen schwebte aber, wenigstens in der letzten Periode seiner Wirksamkeit, das Bewußtsein seiner eximierten Stellung als über dem Gesetze stehender Messias. Die essäische Ermahnung zu völliger geschlechtlicher Enthaltbarkeit erkennen wir in Matth. 19, 11—12; bei der bevorstehenden Weltkatastrophe rief er der Schwangeren und Säugenden ein Wehe zu (Mark. 13, 17). Auch Paulus hält noch an dieser Warnung Jesu gegen die Vermehrung der Weltbürger vor dem Weltende fest und empfiehlt selbst Eheleuten, so zu leben, als ob sie nicht ehelich wären (1. Kor. 7, 28—29). Daß diese Warnung Jesu vor Schwängerung von Weibern nur aus der Rücksicht auf das nahe Weltende und nicht aus asketischer Stimmung überhaupt stammt, geht daraus hervor, daß er nicht wie die Essäer der irdischen Fröhlichkeit der Tafelfreuden und dem Weingenuß entsagt hat (Matth. 11, 19; Luk. 5, 34—35). Damit fällt das Recht weg, die Befolgung solcher Vorschriften auch jetzt noch zu fordern, wo der einzige Grund, aus welchem Jesus sie aufgestellt hatte, sich als irrtümliche Prophezeiung herausgestellt hat. Die Befolgung des Rates völliger Enthaltbarkeit wäre um so gefährlicher, als erfahrungsmäßig auch auf diesem Gebiete gerade die Extreme am leichtesten ineinander umschlagen.

Die Nachtquartiere, mit denen sich das sehr gemischte Gefolge Jesu begnügen mußte, waren gewiß oft recht primitiv. Die Gemütsbeschaffenheit Jesu war nach Johannes so weich, daß er beim Anblick des Schmerzes eines geliebten Mädchens um ihren Bruder (Joh. 11, 5) bis zu Tränen erschüttert wird (Joh. 11, 33 u. 35). Manche Frauen drängten dem jungen und schönen Manne die exaltiertesten sinnlichen Huldigungen auf, küßten z. B. seine Füße und trockneten sie mit ihrem aufgelösten Haar ab (Luk. 7, 44—46). Als Schriftkenner waren ihm weder die Präzedenzfälle unbekannt, daß in der Urzeit die Göttersöhne sich mit den Töchtern der Menschen vermischt hatten, noch auch die Verheißung Jehovas, dem Messias (genauer dem leidenden Gottesknecht, der auf den Messias irrtüm-

licher Weise gedeutet wurde) zum Lohn seiner Aufopferung Samen erwecken zu wollen (Jes. 53, 10). Daß exaltierte Frauen, die ihm nachfolgten, ihn als eine Art Seelenbräutigam betrachteten, liegt nahe. Es vereinigten sich nach alledem eine Menge Umstände, die zur Vorsicht im Verkehr mahnen mußten. Selbst ein jeder Versuchung Entrückter hätte um der Schwachheit der anderen willen wohlgetan, solche Vorsicht zu üben, geschweige denn Jesus, der nach den Evangelien und nach der Kirchenlehre keineswegs der Versuchung unzugänglich war. Jesus duldete jedoch diese ihn verehrenden Frauen in seinem Gefolge, nahm ihre Darbietungen an und ließ sich ihre zum Teil exaltierten Huldigungen gefallen. Er tat auch Äußerungen wie: „Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebet hat“ (Luk. 7, 47), von denen es fraglich ist, ob die Betroffenen imstande waren, sie in einem rein geistigen und ethischen Sinne aufzufassen, da auch heute noch von Gebildeten immer wieder versucht wird, diese Worte zur Beschönigung von Sünden zu mißbrauchen.

Die Mißachtung der Arbeit, des Eigentums und der Familienpflichten sind drei Punkte, die gerade für das jüdische Bewußtsein abstoßender als für das irgend einer anderen Nation sein mußten. Jesus hatte das Handwerk des Zimmermanns erlernt, aber nirgends hören wir, daß er dasselbe ausgeübt habe, obwohl doch gerade dieses Handwerk ein überall gesuchtes und verwendbares ist, und Jesus oft genug sich hinreichend lange Zeit an ein und demselben Orte aufhielt, um selbst zu arbeiten (wie z. B. Paulus tat: Ap.-Gesch. 18, 3). Aber selbst wenn er die Arbeit nicht als Beruf ausüben wollte, so konnte er sie wenigstens gelegentlich symbolisch vollziehen, wie er nach orientalischer Sitte so viele Handlungen symbolisch vollzogen hat (z. B. Joh. 13, 15), um dadurch auszudrücken, daß er wenigstens im Prinzip die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Arbeit anerkenne. Aber nicht bloß diese beiden verkennt er, sondern auch für die Ehre der Arbeit hat er schlechterdings kein Verständnis, während das Bewußtsein derselben schon in dem Juden jener Zeit auf das tiefste wurzelt. — In bezug auf die Sphäre des Eigentums sind ihm alle unsere sittlichen Begriffe fremd; denn ihm gilt jeder Besitz als ungerechter Mammon, jedes Sparen als Torheit und Verbrechen. Sein Ideal ist der eigentumslose Kommunismus, den seine Jünger nach seinem Tode annähernd realisierten; dem Reichen kann man keinen größeren Gefallen an seiner Seele erweisen, als daß man ihm mit guter Art von seinem

Vermögen hilft, das ihn hindert, ins Gottesreich zu kommen. So wird es begreiflich, daß er sich nicht scheute, nicht nur von den Frauen Gaben anzunehmen, über welche sie gar keine rechtliche Verfügung besaßen, sondern auch eine Schweineherde, die das Eigentum eines Dritten war, dadurch zu vernichten, daß er den Dämonen Erlaubnis gab, in dieselbe hineinzufahren (Matth. 8, 30—32), was ihm heutzutage unfehlbar einen Prozeß wegen Sachbeschädigung zugezogen hätte. — Sein Mangel an Familienpietät prägt sich schon in dem zwölfjährigen Knaben aus, der, ohne seinen Eltern etwas zu sagen, ihnen entläuft, und als sie ihn nach mehrtägigem mühsamen Suchen gefunden haben, anstatt reuevoller Entschuldigung hochfahrende Zurückweisung zeigt (Luk. 2, 42—49). Der Familiensinn und die Anhänglichkeit an die Familie, einer der schönsten Züge des jüdischen Volkscharakters, geht ihm nach den Schilderungen der Evangelien vollständig ab, und er schreitet konsequent bis zur Zerreißung aller natürlichen Pflichten fort (Luk. 14, 26). Als seine Mutter und Brüder vor dem drängenden Volk nicht zu ihm kommen können (Luk. 8, 19) und ihn bitten lassen, sie doch vor sich zu lassen, da sagt er sich auch für seine Person feierlich von den Angehörigen der natürlichen Blutsverwandtschaft los, um hinfort nur noch Brüder und Schwestern in der Kindschaft Gottes zu kennen (Matth. 12, 48—50). Selbst der milde Evangelist Johannes läßt ihn (2, 4) seiner Mutter die Worte ins Gesicht schleudern: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen!“\*) In dieser Hinsicht kann er sicherlich nicht als Vorbild dienen.

Etwaige Zweifel über die richtige Benutzung der zugrunde liegenden Stellen werden durch die Darstellung der Lehre Jesu endgültig beseitigt werden, denn Charakter und Lehre Jesu stimmen gerade in sozialer Hinsicht auf das vollkommenste überein. Es wäre ebenso falsch, den Charakter aus der Lehre, als die Lehre aus dem Charakter herleiten und ursächlich begründen zu wollen, beides sind gemeinsame Sprossen aus einer verborgenen Wurzel, durch welche ihre Saftbewegung kommuniziert. Die Eigentümlichkeiten beider Seiten entspringen aus jener beständigen Schwärmerie ins Gebiet des Jenseits, die mit ihrem fortwährenden Schauen durch das Fernrohr der transzendenten Spekulation die Augen für

---

\*) Joh. 19, 25—27 ist eine Legende, die mit der Darstellung der Synoptiker nicht vereinbar ist und nur zur Verherrlichung des Johannes dienen soll.



die Erkennung der Physiognomie der nächsten Umgebung vollständig verdirbt. Die zeitliche Welt ist ihm so gleichgültig wie uns die sozialen Zustände auf dem Mars, und das bevorstehende Jenseits ist ihm das allein Interessante. Nur durch dieses Verhalten kommt er über den Haß und die Verachtung hinweg, welche ihm die Welt in der ihm bekannt gewordenen Gestalt erweckt hat. Deshalb ist auch alles, was sich auf irdische Verhältnisse bezieht, Familie, Eigentum, Erwerb, gleichgültig und verächtlich, nichts als ein Fallstrick für die nach dem Jenseits sich sehrende Seele. Er stimmt in diesen Punkten völlig überein mit den religiösen Schwärmern von transzendenter Gemütsanlage, wie sie zu allen Zeiten in allen Religionen aufgetreten sind.

Jesu selbst ist es niemals eingefallen, sich für ein Ideal des Guten auszugeben oder sich als sittliches Urbild für seine Jünger hinzustellen. Dadurch, daß er sich der Taufe unterzog, legte er das Tatbekenntnis seiner Sündhaftigkeit und seiner Bedürftigkeit nach Sündenvergebung ab, und später verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, ein anderes Ideal des Guten als Gott selbst anzunehmen (Matth. 19, 17). Selbst als er von seiner Messianität auf das Festeste überzeugt war und durch seine ursprüngliche Bescheidenheit nicht mehr zurückgehalten wurde, hat er doch niemals den Anspruch erhoben, sich als ethisches Vorbild im allgemeinen geltend zu machen. „Werdet vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Matth. 5, 48). „Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!“ (Luk. 6, 36). Den Vater stellt er als Vorbild auf, aber nicht sich selbst. Die Aufforderung, ihm nachzufolgen, ist dem griechischen Wortlaut zufolge (vgl. Matth. 10, 38; Luk. 9, 59—62) nicht bildlich, sondern buchstäblich gemeint. Nur ein einziges Mal sagt er (Matth. 11, 29): „Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir, daß ich sanftmütig und demütig von Herzen bin, — und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen.“\*) Die geduldige Ergebenheit in die mit der Jüngerschaft verbundenen Leiden und Erniedrigungen (vgl. Matth. 20, 28), ist also das einzige, worin er sie auffordert, von ihm zu lernen. Es ist aber ein Unterschied, ob ich behaupte, daß ein anderer in einer Sache von mir noch etwas lernen könne, d. h. daß ich ihm in derselben voraus bin, oder ob ich mich als Muster für all und jeden oder wohl gar als unübertreffliches Muster, als vollkommen

---

\*) Diese ganze Stelle (Matth. 11, 28—30) ist übrigens nur eine verkürzte Wiedergabe von Sir. 51, 31—35, also kein Originalgedanke Jesu.

in jeder Sache hinstelle. Ersteres kann jeder Erzieher tun (auch Paulus z. B. tat es, vgl. 1. Kor. 10, 32—33; 7, 8); letzteres hat Jesus nie getan; aber sich für geduldiger zu erkennen als sein ungeduldiger Jünger, dazu war er wohl bei aller Bescheidenheit berechtigt. Indessen ist es doch schon der Anfang vom Ende der Demut, wenn man anfängt sich derselben zu rühmen, und demgemäß fällt auch dieser Ausspruch in den Beginn des Lebensabschnittes, wo die ursprüngliche Bescheidenheit Jesu sich verliert.

Wir haben nämlich im Leben Jesu drei Perioden zu unterscheiden, die erste von seinem Auftreten bis zur Aussendung der Apostel (Mark. 6; Matth. 10) und zur Gesandtschaft Johannes des Täufers, die zweite bis dahin, wo er die Erklärung des Petrus, daß er der Messias sei, akzeptiert (Mark. 8, 27—29 = Matth. 16, 13—17) und die dritte bis zu seinem Ende. In der ersten Periode ist er nur der Prophet vom bevorstehenden Weltende und Reiche Gottes, und es fehlt ihm, wie wir im zweiten Abschnitt sehen werden, zunächst jedes Bewußtsein seiner Messianität; zu Ende der ersten Periode fängt diese Idee an allmählich bei ihm Wurzel zu schlagen, aber er deutet sie sogar in der zweiten Periode nur erst indirekt an und sucht in dem Urteil anderer die Bestätigung dafür; in der dritten Periode verkündet er sich zunächst vor seinen Jüngern und dann öffentlich vor Gericht für den Messias. Abgesehen von den später eingelegten Unterhaltungen mit dem Satan sind es in der ersten Periode nur einige Verrückte, welche ihn mit einem messianischen Prädikat (Heiliger Gottes, Sohn Gottes) bezeichnen (Mark. 1, 24; 3, 11; 5, 7), und wir erfahren nicht, daß dies auf den Jüngerkreis im allgemeinen den Eindruck gemacht hätte, als ob die Verrückten etwas anderes als Verrücktheit gesprochen hätten, da die Jünger in keiner Weise darauf reagieren.)\* Daß bei der damaligen allgemeinen religiösen Erregtheit und fieberhaften messianischen Erwartung ein Wahnsinniger auf den Einfall kommt, dem ihm mit überwältigender Ruhe gegenüber tretenden Exorzisten ein messianisches Ehrenprädikat beizulegen, hat eben nichts Wunderbares. Wer weiß, ob nicht die Angehörigen selbst solchem Unglücklichen dergleichen vorsprachen, um ihn sicherer und williger der Macht des Geisterbanners untertan zu machen. Wenn dies aber auch auf den Jüngerkreis im allgemeinen keinen Eindruck machte, so fiel es un-

---

\*) Selbst Matth. 14, 33 ist noch späterer Zusatz zur ursprünglichen Quelle.

zweifelhaft bei den darunter befindlichen verrückten und exaltierten Weibern auf einen empfänglichen Boden, schon weil diese für ihre Unglücksgenossen eine besondere Aufmerksamkeit und Interesse haben mußten. Sie werden sicherlich nicht unterlassen haben, ein so aufgefangenes Wort dem Gegenstande ihrer Anbetung bei passender Gelegenheit zu wiederholen, wenn es geeignet schien, ihm zu schmeicheln.

Auf Grund seiner Wundertätigkeit bildete sich der so in Jesu Seele geworfene Gedanke allmählich zur Überzeugung aus; denn wenn er auch sehr wohl sehen mußte, daß ein großer Teil dessen, was das Volk von seinen Wundern erzählte, Zusatz und Vergrößerung war, so blieb doch immer noch genug übrig, was er selbst nach den damals herrschenden Anschauungen gar nicht anders als unter der Kategorie des Wunders zu fassen vermochte. War so einmal der Glaube an eine übernatürliche in ihm wirksame Kraft erwachsen, die er bei gutem Gewissen nur der Wirkung Gottes zuschreiben konnte (vgl. Joh. 3, 2), so lag es bei der von ihm als unmittelbar bevorstehend erwarteten Ankunft des Messias nahe, sich, den Gerichtspropheten und Bußprediger Jesus, als den vorläufig in Menschengestalt zu den Sündern gesandten Messias zu betrachten. So wenig die messianische Weissagung, wie sie damals im Volke verbreitet war, etwas von einer solchen präkursorischen Erscheinung des Messias in Gestalt eines Mannes aus dem Volke wußte\*), und so vorsichtig tastend und allmählich er deshalb auch mit der Adoption dieser Würde zu Werke ging, so war es doch nicht schwer, als dieser Gedanke in ihm einmal aufgetaucht war, auch einige Stellen im alten Testament zu finden, die sich mit der damals üblichen Interpretationsmethode auf einen solchen irdischen Lebenswandel des Messias beziehen ließen.

Die Volkserwartung kannte den Messias durchaus nur als einen Davididen, welcher, wenn auch in menschlicher Gestalt, doch als ein göttliches Wesen sichtbar aus den Wolken herniederfährt (vgl. Dan. 7, 13), um in der alsdann vollendeten israelitischen Theokratie den Königsthron einzunehmen, auf welche Würde sich speziell seine Salbung (Christos, Messias) bezieht.\*\*)

---

\*) Vielmehr wurde Elias als Vorbote des Messias erwartet.

\*\*\*) Wie tief und fest diese Vorstellung bei den Juden wurzelte, erkennt man daraus, daß sie bei der Belagerung und Zerstörung Jerusalems bis zum letzten Augenblick, als alles schon in Flammen stand, ohne Unterlaß die Herniederkunft des Messias erwarteten.

Jesu Zeiten einen wesentlich anderen Charakter als die messianischen Weissagungen der älteren Propheten und namentlich des Jesaias, bei dem es sich nur um einen irdischen Davididen handelt. Vor Jesaias gibt es keine nachweisliche Hindeutung auf den Messias (Nathan spricht 2. Sam. 7, 12—14 von der davidischen Dynastie, David in den Psalmen entweder vom Herrn Zebaoth — Ps. 24 —, oder von sich selbst — Ps. 2 und 22 —, oder als Hofpoet vom König Saul — Ps. 110 — vergl. auch 2. König 2, 3—5 —; 1. Mos. 49, 10 handelt von einem Könige vor der ersten Unterjochung der Juden; 5. Mos. 18, 18 von den echten Propheten im Gegensatz zu heidnischen Zauberern). Jesaias selbst ist der Erfinder dieser Verheißung, die als Vollendung der nationalen Theokratie sich eigentlich von selbst verstand (vgl. Kap. 11, 10—14) und führt sie auf das breiteste aus (vgl. Kap. 11 und 53; auch 7, 14; 9, 6—7; 42, 1—9; 59, 20 u. s. w.). Alle Nachfolger des Jesaias haben sich nach diesem gebildet und die unvermeidliche Idee eines priesterlichen und prophetischen Königs, der dem israelitischen Staate einen unerhörten Glanz verleihen würde, von ihm mit übernommen. Als während des Exils die politische Zuversicht des entwurzelten und unterjochten Stammes schwand und einem mehr innerlichen religiösen Fanatismus Platz machte, da gewann auch diese Verheißung einen mehr überirdischen und visionären Charakter (so bei Daniel und Ezechiel), und an Stelle eines künftigen Judenkönigs tritt der dem Glauben der Väter treu gebliebene Teil des israelitischen Stammes selbst als Subjekt der Messiasidee, als leidender Gottesknecht, auf. Später wiederum, als eine staatliche Wiedergeburt den politischen Hoffnungen einen neuen Halt gegeben hatte, erwachte auch die Erwartung eines Messias in dem ursprünglichen Sinne des Jesaias zu neuem Leben, aber so, daß auf den echten Judenkönig aus Davids Hause die überirdischen Zutatzen gehäuft wurden, welche sich mit der Messiasidee im Laufe der Zeit verknüpft hatten. Daß die heutige jüdische Theologie sich bemüht, die messianische Erwartung im jüdischen Volksbewußtsein im Sinne eines einzelnen Davididen zu leugnen und nur im Sinne Daniels gelten zu lassen, ist ebenso unhistorisch, als es psychologisch begreiflich ist.\*)

---

\*) Während die theologische Wissenschaft sich über die philologische und historische Unhaltbarkeit der talmudisch gearteten Auslegungen klar ist, die die messianischen Weissagungen des alten Testaments bei den urchristlichen Ge-



Es war schwer für Jesus, sich diesen auch ihm zukommenden Vorstellungen nur insoweit frei gegenüberstellen zu können, um sie selbsttätig weiterzubilden und dieser himmlischen Erscheinung des Messias eine irdische Laufbahn voranzusetzen. Daß es ihm gar nicht eingefallen ist, sich für die Dauer seines Erdenwallens in niedriger Gestalt für den Messias als solchen zu erklären, sondern nur für die Person, welche bei dem nahen Weltgericht im Glanze und der Herrlichkeit des Weltrichters und gottgesandten Königs in Verbindung mit allerlei Wundererscheinungen auftreten werde, ist ebenso zweifellos wie die Tatsache, daß es ihm (abgesehen von der zur Verheißung hinzugesetzten Behauptung der präkursorischen Wirksamkeit des künftigen Messias als schlichter Prophet und Bußprediger) gar nicht in den Sinn gekommen ist, an der Volkserwartung und den Vorstellungen des Volkes über den Messias und dessen Aufgabe auch nur die allergeringste Änderung vorzunehmen. Wie die ideale Antizipation des Gottesreiches jeden Sinn verliert, wenn der Glaube an das reale Gottesreich auf der neuen Erde fallen gelassen wird, so verliert die präkursorische Messianität des Menschen Jesu jeden Sinn, wenn der Glaube an das Kommen des Messias in überirdischer Herrlichkeit und an dessen Aufgabe im realen Gottesreich fallen gelassen wird. Wenn die spätere Entwicklung des Christentums die jüdische Messiaserwartung so umzudeuten suchte, daß sie dieselbe in Jesus (als dem Stifter einer neuen Religion und als Erlöser und Heiland aller zu dieser neuen Religion sich Bekennenden) in seinem Leben, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt bereits erfüllt behauptete, so begreift man sehr wohl, wie dieselbe zu einer solchen Verlegenheitsauskunft greifen mußte, aber eine unbefangene Geschichtsauffassung wird anerkennen müssen, daß Jesus selbst sich von der Mitteilung einer solchen späteren Umdeutung seiner Lehre unendlich viel schmerzlicher berührt gefühlt haben würde als von

---

meinden und der späteren orthodoxen Kirchenlehre gefunden haben, werden dieselben in den Schulen und im Konfirmandenunterricht heute immer noch als Gottes Wort dargeboten. Mit ihnen fällt die ganze Anknüpfung der christlichen Religion an die jüdische hinweg, wie sie noch immer gelehrt wird; das alte Testament verliert mit ihnen für die Christenheit seine dogmatische Bedeutung, ebenso wie es durch Paulus für die Christen seine moralgesetzliche Verbindlichkeit und wie es mit der Änderung der Sitten seine kulturelle Bedeutung für uns längst verloren hat.

dem schroffsten Widerspruch und Hohn des Unglaubens. — In die schlimmste Kollision geriet Jesus mit dem nicht auszumerzenden Kriterium des Messias, daß derselbe ein direkter Nachkomme Davids sein müsse, um würdig den Königsthron einnehmen zu können. Wie groß sein Notstand in dieser Hinsicht war, erhellt daraus, daß er den von seinem Standpunkt aus mehr als bedenklichen und zwar vom Zaun gebrochenen Versuch machte, die Autorität der heiligen Weissagung in diesem Punkt durch den Nachweis von Widersprüchen zu untergraben (Matth. 22, 42—45); aber er mußte sich bald überzeugen, daß gegen diesen Glauben des Volkes nicht aufzukommen war, und daß er nur die Wahl hatte, entweder auf seine Messianität zu verzichten oder künftig auf den Namen: „Sohn Davids“ zu hören (Mark. 10, 48—49). Für die Juden war die davidische Abstammung schlechterdings unerläßlich für die Person des Messias-Königs; wer da glauben wollte, daß Jesus der Messias sei, mußte unbedingt und ohne weiteres den Glauben mit in den Kauf nehmen, daß er ein Sohn Davids sei. Deshalb war es das eifrigste Bemühen der Judenchristen nach Jesu Tode, die Abstammung Jesu von David genealogisch nachzuweisen, wobei sie sich freilich in Widersprüche untereinander und in die größten Unwahrscheinlichkeiten verwickelten. Für die Heidenchristen hatte dagegen diese davidische Abstammung nur ein untergeordnetes Interesse, da sie mit dem nationaljüdischen Königreich nichts zu tun hatten. Hier trat vielmehr bald das andere Interesse an seine Stelle, Jesus durch eine übernatürliche Geburt über die anderen Menschen hinauszuhoben und in eine nähere metaphysische Beziehung zu Gott zu setzen nach Analogie der heidnischen Heroen, Halbgötter und Königsgeschlechter. Die judenchristliche Genealogie hat natürlich nur einen Sinn, wenn Jesus der Sohn Josephs ist, verliert aber jede Bedeutung, wenn die Blutsverwandtschaft zwischen Jesus und Joseph durch eine übernatürliche Empfängnis unterbrochen wird. Während Markus noch weder die davidische Genealogie, noch die übernatürliche Empfängnis kennt, laufen beide einander widersprechende Erfindungen in Matthäus und Lukas friedlich nebeneinander her, wogegen durch die Johanneische Logoslehre beide als gegenstandslose Träumereien überwunden werden. Jesus konnte von der späteren heidenchristlichen Mythe seiner übernatürlichen Empfängnis noch nichts ahnen, ebensowenig von der späteren judenchristlichen Konstruktion eines davidischen Stammbaums; bei ihm muß der Glaube an seine prophetische Sendung, die durch seine

Heilwunder beglaubigt war, und der Wunsch, sein Volk zu dem so dringend ersehnten Heile zu führen, daneben auch die Hoffnung, als Messias gottgleiche Ehre zu genießen (Joh. 5, 22—23), alle Bedenken gegen die Annahme des ihm entgegengebrachten Messias-titels überwogen haben. Er kannte den Glauben des Volkes an die Notwendigkeit einer davidischen Abstammung des Volkes, scheint ihm aber selber kein Gewicht beigelegt zu haben. Entweder erachtete er diesen Glauben für irrtümlich, hielt es aber nicht für opportun, ihn zu bekämpfen und zu berichtigen; oder aber er hielt es für möglich, daß er selbst von David abstamme, ohne es zu wissen und ohne es beweisen zu können. Er widersprach also dem Volke nicht, das ihn als Sohn Davids feierte, und wenn man nach einer „tragischen Schuld“ im Leben Jesu im ästhetischen Sinne des Wortes suchen will, so liegt sie hier. Denn sie war es, die seinen Untergang über ihn heraufbeschwor, indem sie ihn für die Behörden als Prätendenten auf den Königsthron Davids charakterisierte.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß gerade bei semitischen Völkern von jeher bis heute jeder neu auftretende Prophet irgend welche politische Aspirationen zu haben pflegt, und daß jeder Prätendent seinen Bestrebungen eine religiöse Weihe durch das Prophetentum zu geben sucht; kein Wunder daher, daß auch bei Jesus von den jüdischen und römischen Behörden diese Verbindung von Prophetentum und Prätendentschaft als selbstverständlich angesehen wurde. Ein Prophet, der sich für einen Davididen und für den gesalbten König Israels ausgab (Mark. 15, 2; Matth. 27, 11; Luk. 23,3), ohne seine Abstammung von David beweisen zu können, mußte ihnen als falscher Usurpator und Hochverräter gegen die bestehende Ordnung erscheinen, und er mußte für um so gefährlicher gelten, als sein Volksanhang bereits eine Macht erlangt hatte, die ein offenes Einschreiten gegen ihn bei Tage nicht ratsam erscheinen ließ (Mark. 14, 1—2; Matth. 26, 4—5; Luk. 22, 6). Die spätere Umdeutung des realen Gottesreiches in ein ideales, des theokratischen jüdischen Staates in die christliche Kirche und des gesalbten Judenkönigs zu Jerusalem in den idealen Christus im Himmel lag sogar den beiden ersten Schülergenerationen Jesu noch völlig fern, ihm selbst noch ferner und den Behörden am fernsten. Die Worte, die ihm Johannes vor seinen Richtern in den Mund legt (Joh. 18, 36—37), kann er nach dem übereinstimmenden Bericht der Synoptiker nicht gesprochen haben (Mark. 15, 5; Matth.

27, 14; Luk. 23, 9). Allerdings wollte Jesus nicht durch weltliche Mittel äußerer Gewalt zum Messias-König erhöht werden (Matth. 26, 52; Luk. 22, 38), sondern erwartete die Weltkatastrophe für das Passahfest (Luk. 22, 16, 18, 29—30) durch göttliche Wunderhilfe (Mark. 11, 23—24; Matth. 26, 53; Luk. 17, 6; 10, 19), die die Erde und ihre Hauptstadt erneuern und das Erdreich zum Himmelreich des Friedens und Glückes machen sollte. Er hätte unter diesem Gesichtspunkt den Behörden als ein politisch ungefährlicher religiöser Schwärmer erscheinen können, der sein revolutionäres Ziel mit absolut untauglichen Mitteln zu erreichen hoffte. Aber einerseits ließ sich die damalige Rechtspflege auf so feine Unterscheidungen nicht ein, und andererseits konnten die Behörden doch nicht wissen, ob seine Anhänger ihn nicht auch gegen seinen Willen auf den Thron erheben würden, und ob er dann nicht doch in einem geglückten Aufstand zu seinen Gunsten die Hand Gottes sehen würde. So wurde seine Hinrichtung beschlossen, nicht wegen seiner Lehren, sondern lediglich wegen seines Prätendententums, und er erlag der Gefahr, die über jedem Prätendenten schwebt. Barrabas schien den Priestern ungefährlicher, weil er kein jüdischer Thronprätendent, sondern nur ein Aufrührer gegen die fremden Unterdrücker war, und das Volk schenkte diesem mehr Sympathie, weil er gegen die verhaßten Römer gefochten hatte (Mark. 15, 7), Jesus aber nicht.

Als Jesus zum erstenmal indirekt seine Messianität erklärt gegenüber der ihn danach befragenden Gesandtschaft Johannes des Täufers, begnügt er sich (Matth. 11, 4—6) damit, mit einer deutlichen Anspielung auf Jes. 35, 5—6 darauf hinzuweisen, daß in seinen Heilwundern und seiner Verkündigung der frohen Botschaft (vom Reiche Gottes) an die Armen die Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (vgl. Joh. 7, 31), indem er eine Seligpreisung dessen hinzufügt, der an seiner Person keinen Anstoß nimmt (d. h. an demjenigen, was in seiner Erscheinung mit den verbreiteten Messiaserwartungen nicht übereinstimmte). Hier sieht man deutlich, wie er selbst an seinen Heilwundern sein Selbstgefühl in die Höhe geschraubt und die aus der mangelnden davidischen Abstammung entspringenden Bedenken überwunden hat. Es war Gottes Sache, wie er es anfangen wollte, den durch seine Heilwunder als Messias legitimierten Jesus mit den Erwartungen eines Davididen in Einklang zu bringen.



Diese Wunder spielen im Leben Jesu ungefähr die Rolle wie die Hexen im Macbeth: zuerst liefern sie ihm den Grund, um sein Gewissen bei seiner davidischen Usurpation zur Ruhe zu sprechen und so auf der Bahn überirdischen Ehrgeizes fortschreiten zu können, und dann sind sie es, die den Verlockten höhnen und durch ihr Ausbleiben sein tragisches Ende herbeiführen. Es liegt nämlich auf der Hand, daß, je größer die bereits vollbrachten Wunder im Volksmund wurden, desto größer auch die Anforderungen der neuen Zuschauer an Jesu Wundertätigkeit wurden. Es ist unbillig von Jesus, das Volk zu schelten, weil es Wunder von ihm verlangt, während er doch auf der anderen Seite zugibt, daß die Wunder seine einzige Legitimation seien, das sichtbare Zeugnis, das der Vater im Himmel ihm erteilt. Da es bekanntlich um Wunder, die man bloß von Hörensagen kennt, immer eine mißliche Sache ist, so waren die Leute, welche selbst noch keine Wunder gesehen hatten, in ihrem vollen Recht, wenn sie vor dem Glauben an sein Selbstzeugnis seine Legitimation durch Wunder verlangten (Joh. 5, 31 und 36). Da das Wundertun nun aber doch von gewissen Bedingungen abhängt (Mark. 6, 5), als z. B. der Beschaffenheit des Publikums, seiner Gläubigkeit, Bildung und Urteilsfähigkeit, so mußten diese immer gesteigerten Anforderungen, verbunden mit einer immer gesteigerten Aufmerksamkeit seiner sich mehrenden Feinde mehr und mehr unerfüllbar und unerträglich werden, und aus diesem Gesichtspunkt begreifen sich seine Unwillfährigkeit und seine Deklamationen gegen die Wundersucht sehr leicht, die sonst um so unerklärlicher sind, als es sich dabei doch fast immer um solche Taten (Heilungen usw.) handelt, die er selbst ausdrücklich zu den Segnungen der messianischen Zeit rechnet. Es ist wohl zu beachten, daß die Wunderberichte am gehäuftesten sind in seiner ersten Periode, wo er ein noch unbekannter Prophet war, und gegen das Ende seines Lebens, wo die Erwartungen und Anforderungen einerseits und die mißtrauische Aufmerksamkeit andererseits wachsen, immer spärlicher werden. Wie viel von den berichteten Wundern auf späterer Verdoppelung, Übertreibung, Mißverständnissen, Umdeutung von Gleichnissen in tatsächliche Vorgänge, dichterischer Ausschmückung, Übertragung alttestamentlicher Wunderberichte auf die Person Jesu beruht, ist ganz gleichgültig. Es kommt nur darauf an, daß ein Rest von Tatsachen übrig bleibt, die Jesu selbst und den Augenzeugen damals als Wunder erschienen und dadurch psycho-

logisch von Einfluß wurden für die Verbreitung des Glaubens in einer wundersüchtigen Zeit.\*)

Nach dieser Skizze der Lebensperioden Jesu können wir in Erwägung ziehen, wie sich seine Selbstschätzung in den verschiedenen Phasen stellte.

Bei seinem Auftreten erscheint er fast wie ein unpersönliches Wesen, d. h. er hält seine Verkündigung so objektiv, daß seine Person gar nicht ins Spiel kommt, daß er sich indirekt wie ein gleichgültiges Werkzeug dieser Verkündigung behandelt. Da er seine Verkündigung für wahr hielt, da dem Juden jede wahre Vorausverkündigung den Begriff der Prophezeiung deckte, und da die Propheten sich immer mehr oder minder mit Heilungen beschäftigten hatten, so ist es sehr natürlich, daß die echte Menschenfreundlichkeit und das tiefe generelle Mitleid mit menschlichem Leid und Elend, welches seine ganze Wirksamkeit durchzieht, ihn dazu führte, die einfachen Salben und Heilmittel, welche die Medizin des Orients benutzt, an Kranken zu versuchen, denen er zugleich Trost und neues Zutrauen erweckte. Erzielte Besserungen und Heilungen mußten ihn kühner machen, sich an schwerer heilbare Übel zu begeben, und so wurde er gleichsam in aller Unschuld seiner Seele, ohne Wissen und Wollen, zum Wunderarzt. Wie fern ihm die Absicht lag, mit seinen Heilungen zu prunken, wie gleichsam die jungfräuliche Scham seiner unschuldigen Seele vor dem Ausposaunen solcher ihm selbst unverständlichen Erfolge errötete, beweist der Umstand, daß er in seiner ersten Periode durchweg denjenigen, die sich von ihm geheilt oder gebessert glaubten, verbot, darüber zu sprechen (Mark. 1, 44; Matth. 8, 4; 9, 30). Es ist ganz verkehrt, diese liebenswürdige, verschämte Unschuld dadurch wegdemonstrieren zu wollen, daß man das Verbot auf die Erwägung schiebt, daß Jesus die Zeit der Veröffentlichung noch nicht für gekommen hielt. Denn dies kann in bezug auf die Veröffentlichung getaner Wunder gar keinen Sinn haben; Wundertäter gab es genug, und niemand brauchte diesen

---

\*) Selbst in der orthodoxen Kirchenlehre haben die Wunder nur eine ganz nebensächliche Bedeutung, denn kein Orthodoxer wird bestreiten, daß die Lehre Jesu dieselbe Wahrheit und sein Tod dieselbe Heilswirkung haben würde, auch wenn Jesus es gänzlich verschmäht hätte, Wunder zu tun. Nur durch die an den Wundern Jesu geübte Kritik haben die Positiven sich verleiten lassen, den Wundern einen Grad systematischer Bedeutung beizumessen, der ihnen aus dogmatischem Gesichtspunkt gar nicht gebührt.

Ruf zu scheuen, da aus ihm nichts folgte, als daß der Wundermann mit höheren Mächten im Bunde sei. Keineswegs sagten die Wunder Jesu etwas über seine Messianität aus, und nur der Ruf dieser konnte ihm gefährlich werden, während das Bekanntwerden der Wunder bis zu einem gewissen Grade unbedingte Notwendigkeit für ihn war, weil er durch sie allein die Legitimation erhalten konnte, welche ihm die Autorität für die Erfüllung seines Berufes verlieh. Jene verschämte Unschuld der ersten Periode ist daher um so sicherer als ein instinktiver Charakterzug verbürgt, als dieselbe den Interessen seiner prophetischen Sendung direkt zuwiderlief.

Mit der Zeit aber konnte sich auch Jesus dem narkotischen Einfluß des Ruhmes nicht entziehen, der um so berausender auf ihn wirken mußte, als er in Gestalt der Volksgunst sich ihm zeigte, der Gunst des Volkes, an das er sich gesandt wußte. Sobald er an dem Ruhme des Wundertäters Geschmack findet, verbietet er den Geheilten nicht mehr seine Tat zu verkündigen, sondern er gebietet es ihnen (Mark. 5, 19 — Luk. 8, 39).\*) Es fällt dieser Umschlag in den Übergang von der ersten zur zweiten Periode, wo er beginnt, sich als Messias zu fühlen. Es kann den oberflächlichen Betrachter irre machen, daß beim Übergang von der zweiten zur dritten Periode sich die Praxis Jesu abermals ändert, und er (Mark. 7, 36; 8, 26) den Geheilten die Verkündigung des Wunders wiederum verbietet. Von der früheren verschämten Unschuld kann hier nicht mehr die Rede sein, von Nichtzeitgemäßheit noch weniger, da es ihm vorher (Mark. 5, 19) doch zeitgemäß schien; indessen bieten sich denn doch Motive genug. Zunächst setzt Markus gerade bei dem ersten und typischen der beiden Fälle ganz naiv hinzu: „aber, je mehr er es ihnen verbot, desto überschwänglicher verkündeten sie es.“ Jesus müßte blind gewesen sein, wenn seine Erfahrungen nicht auch ihm diese allgemeine psychologische Wahrheit\*\*) zum Bewußtsein gebracht hätten, ebensogut wie dem Markus; ist dies aber richtig, so geht daraus hervor, daß Jesus mit diesem Verbot nunmehr dasselbe bezweckte wie zuvor (Mark. 5, 19) mit dem Gebot, nämlich die möglichst weite Verbreitung, und jetzt, durch Erfahrung

---

\*) Offenbar steht diese Stelle ebenso als typische Vertretung einer Menge ähnlicher Fälle, wie vorher Mark. 1, 44.

\*\*) Ein ganz heterogener Fall liegt Mark. 8, 30 oder auch 9, 9 bei den Verboten an seine Jünger vor, auf deren Gehorsam er mit Recht zählen durfte.

klüger geworden, bloß ein richtigeres Mittel zu seinem Zweck wählte. Es bleibt jedoch, wenn diese Annahme unrichtig sein sollte, noch ein anderes Motiv möglich: während er nämlich früher seine Heilungen aus Mitleid gern verrichtete, tritt er jetzt bereits in die Zeit, wo er nur widerwillig und mit Sträuben Wunder tut; es wäre also wohl denkbar, daß er, um den Forderungen des Wundertuns zu entgehen, lieber gewünscht hätte, sich mit dem Ruf seiner früheren Wunder zu begnügen und die in jüngster Zeit halb widerwillig verrichteten möglichst zu unterdrücken. Beide Annahmen zu vereinigen ist ohne Widerspruch nicht möglich, allein warum sollte sich im Kopfe Jesu solch ein Widerspruch nicht haben vorfinden können, wo viel handgreiflichere friedlich nebeneinander wohnten?

Zu derselben Zeit, als er am Ruhme des Wundertäters Geschmack zu finden (Mark. 5, 19) und sich seiner Demut zu rühmen anfängt (Matth. 11, 29), geht auch seine frühere stille Bescheidenheit zu Ende und beginnt dem Streben nach menschlichem Ruhm und gottgleicher Ehre und dem Stolz auf die messianische Würde zu weichen. Gleich das 12. Kapitel des Matthäus ist voll von Selbsterhebungen. Er erklärt sich hierin für etwas größeres als den Tempel (V. 6), für einen Herrn des Sabbaths (V. 8), für mehr als Jonas (V. 41) und Salomon (V. 42), alles Vergleichsgegenstände, vor denen seine Zuhörer die tiefste Pietät besaßen. Er sagt ferner Luk. 19, 9): „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren“, das er nämlich mit seiner Gegenwart beehrt hat, und verlangt von den Naturerscheinungen, daß sie sich im voraus nach seinen Launen richten sollen, z. B. vom Feigenbaum, daß er ihm gegen die Jahreszeit Früchte trage. Von seinen Aussprüchen hat er eine so hohe Meinung, daß er sie (Matth. 24, 35) für ebenso unvergänglich erklärt wie das Gotteswort des alten Testaments (Matth. 5, 18). Sein persönliches Selbstgefühl steigert sich nach Maßgabe der ihm zuteil gewordenen Ovationen. Als (Mark. 14, 3—9; also nach seinem triumphartigen Einzug in Jerusalem) ein Weib für 300 Groschen Salbe über sein Haupt gießt, nimmt er diese Handlungsweise gegen das Murren der Jünger in Schutz: „Sie hat ein schönes Werk an mir getan“, sagt er; „denn Arme zum Wohltun habt ihr immer bei euch, aber nicht mich.“ Es scheint doch mehr als fraglich, ob diejenigen Armen, welche gerade damals vermittelt der 300 Groschen mit Brot hätten gespeist werden können, nun aber weiterhungern mußten, diese Argumentation einleuchtend gefunden haben und einen ihren nicht ge-



stillten Hunger aufwiegenden Vorteil darin erkannt haben würden, daß die Jünger Jesum, den sie so wie so die ihm bestimmte Zeit hindurch bei sich haben mußten, nunmehr als einen mit dieser Salbe Gesalbten bei sich haben konnten. Gleich darauf enthüllt sich der Wert, den Jesus damals bereits auf den persönlichen Nachruhm legte, indem er dem Weibe als Lohn ihrer dargebrachten Huldigung den Nachruhm verheißt, so weit das Evangelium reicht. Verständlich wird die Erzählung des Markus nur dann, wenn man in dem Vorgang eine Königssalbung sieht und annimmt, daß Jesus sie als solche aufgefaßt habe, d. h. als Vorbereitung für die Stellung, die er in Jerusalem einzunehmen gekommen war.

Indem er schließlich alle Züge, welche der jüdische Volksglaube dem als göttliches Wesen gedachten Messias zuschreibt, strikte auf sich anwendet, verfällt er in einen Zustand abnormer Steigerung des Selbstgefühls und gibt ihm um so unverhohlener Ausdruck, je näher er die Weltkatastrophe bevorstehend glaubt. Er gibt an, daß ihm, und zwar ihm allein, die volle Erkenntnis Gottes zuteil geworden (Matth. 11, 27) und erklärt sich für denjenigen, der in kurzem kommen (nicht wiederkommen) wird in seiner Herrlichkeit, umgeben von den ihm dienenden Engelscharen, sitzend auf dem Thron seiner Herrlichkeit, um alle Völker der Erde vor sich zu versammeln und über sie Gericht zu halten (Matth. 25, 31—32); er erklärt sich für den Sohn Gottes (Matth. 26, 63—64), in einem ganz anderen Sinne als dem, in welchem die Frommen Kinder Gottes werden sollen, nämlich so daß er nach seinem Tode zu göttlicher Herrlichkeit verklärt den Ehrenplatz neben Jehova einnehmen werde, und behauptet, daß ihm alles vom Vater übergeben sei (Matth. 11, 27), d. h. alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18). Dann wird er es im Gericht allen denen vergelten, die ihm auf Erden seine Messianität nicht haben glauben wollen (Matth. 12, 41—42; Luk. 10; 10—15).

Zu allen Zeiten hat es Schwärmer gegeben, deren religiöse Exaltation sich mit einer, sei es spontanen, sei es durch andere suggerierten Steigerung des Selbstgefühls verband. Solche Schwärmer pflegen dann ihre Person mit irgend einer Gestalt der religiösen Glaubenswelt zu identifizieren, die den Interessen des Zeitbewußtseins am nächsten liegt; welche Gestalt dies ist, hängt also von der jeweilig erreichten Ausgestaltungsstufe des religiösen Vorstellungskreises und von den besonderen Geistesströmungen im Volksgemüt, d. h. von

historischen Zufälligkeiten ab. Zur Zeit, als Jesus auftrat, hatte die Not des jüdischen Volkes die religiöse Volksphantasie in die heftigste Erregung gesetzt; die essäische Lehre hatte das Volk mit dem Gedanken an ein nahes Ende dieser Welt vertraut gemacht, und nach der damals üblichen Auslegung der allen bekannten Prophetie hatte sich alle Leidenschaft der nationalen Religiosität an die Errettung des Volkes durch den Messias geklammert und alle Hoffnung auf Erlösung aus dem gegenwärtigen Elend in die Erwartung des Messias konzentriert. Kein Wunder, daß das arme bedrückte Volk in jedem Aufrührer, der eine Schar Verzweifelter um sich sammelte, und in jedem Propheten, den es Heilwunder verrichten sah, den sehnlichst erwarteten Messias zu erkennen glaubte, ihm die Kundgebung dieses Glaubens entgegnetrug und ihn drängte, sich als den Anker seiner nationalen Hoffnung zu offenbaren. So tauchten denn damals, wie Josephus berichtet, allerwärts politische und religiöse Schwärmer auf, die es duldeten, daß sie von ihrem Gefolge zu Messiasen proklamiert wurden oder sich selbst zu solchen proklamierten; denn der Glaube, der erwartete Messias zu sein, lag damals gleichsam wie eine epidemische fixe Idee in der Luft. Jesus selbst erkennt diese Sachlage dadurch an, daß er die Seinigen vor nichts so dringend warnt als vor falschen Messiasen, d. h. vor Nebenbuhlern (Matth. 24, 23 bis 26; Mark. 13. 21—23; Luk. 17, 22—23).

Ohne Zweifel haben die Jünger Jesu das lebhafteste Interesse daran gehabt, gerade die messianische Hoheit Jesu auf das Nachdrücklichste zu betonen, um sie in wirkungsvollen Kontrast mit seinem schimpflichen Tode zu stellen; sie haben ihm deshalb sicherlich mehr Worte der Selbsterhebung in den Mund gelegt, als er jemals gesprochen hat. Es ist deshalb wohl zu beachten, daß von dem messianischen Idealbild der Synoptiker vieles in Abzug gebracht werden muß, was dem historischen Jesus nicht zugerechnet werden kann. Aber einerseits ist es ja gerade das Jesusbild der Synoptiker, das daraufhin zu prüfen ist, wie es sich nach unseren heutigen Urteilsmaßstäben darstellt, und andererseits zieht dieses Idealbild doch nur die Konsequenzen der Messianität, die Jesus selbst vielleicht unausgesprochen gelassen hat, deren er sich aber gar nicht mehr erwehren konnte, nachdem er einmal das Prädikat des Messias akzeptiert hatte. Wie die Synoptiker uns Jesus schildern, stören sie durch sein Streben nach gottgleicher Ehre den harmonischen Eindruck seiner Persönlichkeit und lassen gegen Ende seines Lebens je länger je mehr

den messianischen Ehrgeiz als entscheidendes Motiv seines Handelns in den Vordergrund treten. Anfänglich rein objektiv, nicht das Seine suchend, nur an das Wohl der sündigen Brüder denkend, wird er später ganz subjektiv, als ob nur in seiner Person das Heil läge. Sie erniedrigen dadurch seine Handlungen mehr und mehr zu Mitteln für diesen Zweck, während sie ohne dieses Nebenmotiv selbstverleugnende Taten einer uneigennütigen Hingebung an den Willen Gottes und die ihm von Gott anvertraute Sendung sein würden. Insbesondere gilt dies für das tragische Ende, das die Synoptiker als ein freiwilliges Opfer zur Erfüllung der Weissagungen darstellen.

Daß diese Auffassung auf den historischen Jesus nicht zutrifft, geht schon daraus hervor, daß dieser bis zum letzten Augenblick die Hoffnung auf göttliche Wunderhilfe seiner ganzen Denkweise nach gar nicht aufgeben konnte und durfte (Luk. 10, 19; 17, 6; Joh. 16, 23—27; Mark. 11, 22—24; Matth. 17, 20; 21, 22; 7, 7—11; 26, 53). Nicht um zu sterben zog er nach Jerusalem, sondern um als gesalbter König im Namen Jehovas dort zu walten und das Reich Gottes auf der inzwischen umgewandelten Erde zu errichten. Wohl mag ihm manches Mal in seiner letzten Woche bange geworden sein; aber solcher Anwandlungen muß er sich vor sich selbst geschämt haben als Zeichen einer unwürdigen Kleingläubigkeit. Zurück konnte er nicht mehr; folglich mußte er vorwärts, gleichviel welchen Ausgang Gott seiner Sache bestimmt hatte. In solcher Lage kann man von einem Selbstopfer viel weniger sprechen als bei irgend einem politischen Aufrührer, der nicht an göttliche Wunderhilfe glaubt, sondern ganz genau weiß, daß er sein Leben für seine Sache auf das Spiel setzt.

Nachdem wir den einen der beiden Punkte, in welchen Jesus behauptet hat, daß seine Jünger von ihm lernen könnten, die Demut, hinlänglich betrachtet haben, wollen wir auch den anderen, die Sanftmut, noch kurz ins Auge fassen. Jesus war allerdings im allgemeinen eine sanfte und stille Natur, weil sein Sinn mehr auf das Schauen als auf das Handeln gerichtet war. Er war aus demselben Grunde auch im allgemeinen eine unpraktische Natur; aber so weit seine Mission, d. h. die Realisierung der ihn beherrschenden Grundidee es erforderte, scheute er weder das Handeln noch ließ ihn hier der praktische Blick für die zweckmäßigsten Mittel im Stich. Seine Sanftmut war mithin keineswegs ein Verdienst, denn sie war ein natürlicher Charakterzug, aber sie schlug sofort in wilde Energie und un-

versöhnliche Erbitterung um, wo er mit der Realisierung seiner Grundidee auf ernstlichen Widerstand stieß. Dieses Verhältnisses ist er sich auch wohl bewußt, und erklärt deshalb (Matth. 10, 34—36; Luk. 12, 49—53), daß er gekommen sei, nicht Frieden, sondern Feuer und Schwert zu bringen, und die einander am nächsten Stehenden zu Feindschaft und Zwietracht zu reizen. Die harten Scheltreden, die er bei jeder Gelegenheit gegen die Pharisäer ausstößt (Matth. 23, 19 und 33), stimmen wenig mit seiner Lehre, da er sie mit demselben Scheltwort (Narr) titulierte, auf das er Matth. 5, 22 die Strafe des höllischen Feuers setzt. Die mehrfach erwähnte rachsüchtige Erbitterung gegen die Städte, welche ihn oder seine Jünger nicht aufnehmen und seinen Wundern nicht glauben wollten, sowie das behagliche Schwelgen in der Furchtbarkeit des angedrohten Strafgerichts ist nur so zu begreifen. Die Verfluchung des Feigenbaums zeigt, daß sein Zorn auch bei sehr harmlosen Veranlassungen aufzulodern fähig war, und daß er gelegentlich seine Rache recht kritiklos gegen die unschuldigsten Gegenstände richtete. Die Weisung an die Jünger, vor der Gefangennahme sich mit Schwertern zu bewaffnen (Luk. 22, 36—38), kann eben so wenig als ein Ausbruch der vorbildlichen Sanftmut gedeutet werden wie das eigenmächtige und gesetzwidrige Hinaustreiben der Wechsler\*) mit einer Geißel, das Verschütten ihres Geldes und das Umstürzen ihrer Tische im Tempel (Matth. 21, 12—13; Joh. 2, 13—17). Es darf füglich bezweifelt werden, ob solch stürmisches Verfahren mit tätlichem Unfug im Tempel der richtige Weg ist, um sanktionierte Einrichtungen von immerhin mißbräuchlichem Charakter anzugreifen. Was würde man heute wohl sagen, wenn ein Schwärmer in der Kirche die Opferstöcke ausschüttete und den Kirchendiener samt dem Klingelbeutel mit Geißelhieben aus der Kirche jagte?

Es wird nach den Ausführungen dieses Abschnitts jedem einleuchten, welche Verkehrtheit die spätere Entwicklung des christlichen Dogmas beging, als sie Jesus gegen seinen ausdrücklichen Willen (Matth. 19, 17) zum sittlichen Vorbild stempelte. Eine Persönlichkeit, wie die Evangelien sie uns schildern, d. h. eine Persönlichkeit, welche dem irdischen Leben mit Wissen und Willen sich entfremdet hat, welche das Eigentum, die Arbeit, die Familie, die Rechts-

---

\*) Diese von der jüdischen Obrigkeit konzessionierten Wechsler dienten teils zum Verkauf von Opfervieh, teils zum Einwechseln der römischen Münzen gegen alt-jüdische, die allein geopfert werden durften.



pflege, die staatlichen Verordnungen und Gesetze mißachtet, es bei unwichtigen Gelegenheiten mit der Wahrheit nicht genau nimmt (Joh. 7, 8 und 10), sich eine ihr nicht nachweislich zukommende Abstammung zueignet, um als Thronprätendent auftreten zu können, zum willigen Werkzeug eines vorgeblichen göttlichen Verstockungsgerichts sich hergibt (Matth. 13, 13), und durch den Glauben an seine Messianität sich eine derartig eximierte Stellung anweist, daß jeder Vergleich mit der Situation gewöhnlicher Menschen unmöglich wird, eine solche Persönlichkeit kann zu keiner Zeit den gewöhnlichen Menschen zum sittlichen Vorbilde aufgestellt werden, am wenigsten in unserer Zeit, deren kulturhistorische Mission allen diesen Tendenzen schnurstracks zuwiderläuft. Auch ganz abgesehen von allem, was über den Charakter Jesu hier dargelegt ist, sollte es für jeden nicht gänzlich von allem historischen Sinn entblößten Menschen eine selbstverständliche Sache sein, daß das sittliche Muster einer Zeit nur in ihr selbst gesucht, niemals aber aus einer anderen, unter völlig abweichenden Kulturbedingungen stehenden Epoche entlehnt werden kann. Die ethischen Anschauungen sind selbst veränderlich und durch und durch von den Verhältnissen und bestimmenden Kulturideen einer Periode abhängig. Jede Zeit kann samt ihrer Sittlichkeit nur mit ihrem eigenen Maßstabe gemessen werden, und jedem fremden Maßstab muß sie immer nach gewissen Beziehungen hin inkommensurabel sein.\*) Nichts wäre verfehlter als die heutigen sittlichen Anschauungen als Maßstab der Beurteilung an die Persönlichkeit Jesu anzulegen und auf Grund ihrer Splitterrichterei zu treiben. Aber genau ebenso verfehlt ist es auch, die Person Jesu als sittliches Urbild für moderne Menschen hinzustellen, wie nicht nur die Kirchenlehre es tut, sondern auch viele der Kirchenlehre entfremdete Fromme, die die Person Jesu den Urkunden zuwider deuten, um sie als ethisches Vorbild verwenden zu können. Es ist ebenso verfehlt, dem Jesusbild der Synoptiker Gewalt anzutun, um es unseren sittlichen Anschauungen gemäß und zum Vorbild brauchbar zu machen, als unsere sittlichen Anschauungen so umgestalten zu wollen, daß sie dem echten Urbilde Jesu konform werden. Gewiß kann man viele Züge in der Persönlichkeit Jesu aufzeigen, die auch heute noch vorbildlich wirken können; um aber eine Gesamtpersönlichkeit als ethisches Vorbild hinstellen zu können,

---

\*) Vgl. „Das sittliche Bewußtsein“. 2. Aufl. S. 126—129.

dazu genügt es nicht, daß einige Züge an ihr vorbildlich verwendbar seien. Es müssen vielmehr alle Züge an ihr vorbildlich sein und keine in ihr enthalten sein, die dazu gar nicht mehr geeignet sind. So kann z. B. seine Frömmigkeit und Ergebenheit in Gottes Willen heute noch vorbildlich sein; aber die nähere Art, wie sich diese zentrale religiöse Gesinnung in ihm auswirkt, ist durch ihre geographische und historische Bedingtheit eine völlig andere als bei einem modernen Menschen. Vorbildlich aber kann doch immer nur die konkrete persönliche Ausgestaltung und Durchbildung der religiösen Grundgesinnung sein, nicht diese selbst in abstrakter Unbestimmtheit und Allgemeinheit.

Was die zur Vorbildlichkeit noch heute geeigneten Züge von dem Jesusbilde der Synoptiker betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß dieses Bild schon bei Entstehung der Evangelien ein durch und durch von erbaulichen, apologetischen und propagandistischen Tendenzen bestimmtes Idealbild war, bei dem also offenbar die diesen Zwecken dienenden Züge der Überlieferung betont und schärfer herausgearbeitet, die ihnen zuwiderlaufenden aber unterdrückt oder abgeschwächt worden sind, und daß jene Zeit eine historische Objektivität im modernen Sinne noch gar nicht kannte. Durch diese Erinnerung wird natürlich an dem vorbildlichen Wert der vorbildlich brauchbaren Züge nichts geändert, wohl aber wird ihre Motivationskraft zur Nachahmung in Frage gestellt, sofern dieselbe auf dem Glauben beruht, daß das ideale Vorbild als so beschaffene wirkliche Persönlichkeit gelebt habe. Ohne Zweifel muß auch der historische Jesus vorbildlich auf die mit ihm in Berührung Kommenden gewirkt haben, aber sicherlich in erster Reihe durch ganz andere Züge, als die uns heute noch an ihm vorbildlich erscheinen würden, die aber seinen Zeit- und Volksgenossen näher lagen als uns. In welchem Maße bei seiner Wirksamkeit diejenigen Züge, die uns heute noch als vorbildlich gelten können, mitgewirkt haben, entzieht sich unserer Kenntnis. Das, womit er die Herzen gewann, Bewunderung und Vertrauen erweckte, war vor allem das trostreiche Evangelium des Täufers, daß das Ende des Volkselends nahe sei, die schwärmerische Glut seines Enthusiasmus und die zündende Wärme des sinnlichen Ausdrucks, durch die er diese Verkündigung zu beglaubigen wußte, und eine suggestive Gewalt der persönlichen Erscheinung und des Auftretens, durch die er seine Heilwunder zustande brachte. Es kam später hinzu der unausgeglichene Widerspruch in seinem Wesen zwischen seiner angeborenen Bescheiden-

heit und seinem Selbstgefühl als Messias. Die selbstlose Bescheidenheit rührt, das übermenschliche Selbstgefühl imponiert und blendet, und der unversöhnte Widerspruch zwischen beiden reizt und fesselt wie ein ungelöstes Rätsel, das eben in seiner Unverständlichkeit die Beglaubigung unergründlicher Tiefe an sich zu tragen scheint. Aber vorbildlich können diese in erster Reihe wirksamen Züge nur für jemand werden, der auch als Prophet und Bußprediger vor das Volk zu treten beabsichtigt. In ethischer Hinsicht verharrt Jesus persönlich ebenso wie seine Lehre in der jüdischen Synthese heteronomer und eudämonistischer Pseudomoral (nämlich heteronomer Verpflichtung und eudämonistischer Motivation), über die wir seit Kant, Fichte und Hegel hinaus sind. Seine religiöse Grundgesinnung bewegt sich ganz in dem jüdischen Vorstellungskreise seiner Zeit, über den schon Paulus und Johannes mit Entschiedenheit, wenn auch nicht mit abschließendem Erfolge hinausgegangen sind. Deshalb kann selbst seine zentrale religiös-sittliche Grundgesinnung uns nicht mehr als Vorbild genügen, weil sie sich in Entwicklungsstufen bewegt, die wir längst hinter uns haben. Die Masse der rückständigen Gebildeten und Ungebildeten, die noch in ihnen befangen ist, zu der ideell bereits erreichten höheren Entwicklungsstufe hinaufzuführen, das ist die Aufgabe unserer Zeit; dabei aber kann das Vorbild Jesu nichts helfen.

Fassen wir das Gesamtbild der Persönlichkeit Jesu, wie es sich aus den vorliegenden Urkunden als Erinnerungsbild der ihn überlebenden Jünger im engeren und weiteren Sinne darstellt, noch einmal kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: Kein Genie, sondern ein Talent, das aber bei völligem Mangel gediegener Kultur im Durchschnitt nur Mittelmäßiges produziert und nicht vor zahlreichen Schwächen und bedenklichen Verirrungen zu schützen vermag; ein stiller Fanatiker und transzendenter Schwärmer, der trotz angeborener Menschenfreundlichkeit die Welt und das Irdische haßt und verachtet und jedes Interesse dafür als dem einzig wahren transzendenten Interesse schädlich erachtet; ein lebenswürdig bescheidener Jüngling, der durch merkwürdige Verkettung von Umständen zu der damals epidemischen Idee kommt, der erwartete Messias zu sein und an den Folgen derselben untergeht.

Blicken wir von dem urkundlichen Jesus auf den historischen zurück, so ergibt sich für den letzteren noch eine bedeutende Steigerung der Tragik, die in dem ersteren liegt. Die ganze Gerichtsverhandlung der Evangelien zeigt, daß sie von Autoren redigiert ist,

die mit dem jüdischen Gerichtsverfahren nicht mehr vertraut waren. Nach Ort, Zeit und Art und Weise der Verhandlung kann der Prozeß sich nicht so zugetragen haben, wie die Evangelien ihn berichten; dies ist von jüdischer Seite hinlänglich dargetan. Der wichtigste Punkt ist der, daß die Kreuzigung ein unblutiges Verfahren war, daß die Gliedmaßen nur mit Stricken festgebunden, aber nicht genagelt wurden, daß Holzpflocke nur dazu dienten, das Abgleiten der Stricke zu verhindern, und daß diese wohl Eindrücke (Tytoi), aber keine Wundmale (Stigmata) hinterlassen konnten. Hiernach sind alle Beziehungen auf Blut und Wunden ungeschichtlich und später hineingetragen; da Jesu Blut nicht vergossen wurde, so konnte er auch nicht prophetisch darauf hindeuten. Selbst nach dem Tode ist sein geronnenes Blut nicht vergossen worden; denn die Synoptiker wissen davon nichts, und das Johannesevangelium (19, 33—37) hat diese Behauptung nur aufgestellt, damit eine mißverständene Schriftstelle (Sach. 12, 10) von Jesus erfüllet werde, und ist sich bewußt, daß dieser von ihm behauptete Vorgang in den sonstigen Jüngerkreisen nicht bekannt war (Joh. 19, 35). Die Beziehung des Abendmahlsweins auf das zu vergießende Blut ist spätere Hineintragung, möglicherweise in Anlehnung an Worte, die ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatten (Luk. 22, 16—19), und die von den Evangelisten im Hinblick auf die Paulinische Schilderung der Abendmahlseinsetzung umgedeutet sind. Der historische Jesus hat ebensowenig das christliche Abendmahl wie die christliche Taufe als Sakrament eingesetzt; beide sind erst in der Jüngergemeinde aufgekommen, und das Gedächtnismahl des Meisters hat erst durch die Paulinische Theologie seine sakramentale Bedeutung erhalten. Von einem Taufbefehl Jesu weiß selbst Paulus noch nichts (1. Kor. 1, 17). Alle Prophezeiungen Jesu in bezug auf seinen Tod und seine Auferstehung sind entweder spätere Hineintragungen oder spätere Umdeutungen von Aussprüchen, die ursprünglich einen ganz anderen symbolischen Sinn hatten. Das geht deutlich genug aus Luk. 18, 34 hervor. Jesus lebte des festen Glaubens, daß Gottes Wundermacht im entscheidenden Augenblicke sich offenbaren und seiner Sache zum Siege verhelfen werde, beziehungsweise daß sein Gebet, sobald es nötig werde, Gott zum Eingreifen bestimmen werde (Matth. 26, 53). Daß die jüdischen Behörden ihm einen regelrechten Prozeß machen würden, an diese Möglichkeit hat er offenbar gar nicht gedacht (Matth. 26, 3—5), sondern nur an die Aussendung von Mördern; denn nur gegen solche



konnten zwei Schwerter seiner Jünger genügend scheinen (Luk. 22, 36 u. 38). Bis zum letzten Augenblick seines Lebens muß Jesus seiner ganzen Denkweise nach auf die göttliche Wunderhilfe gerechnet haben; bei dem letzten Mahl mit den Jüngern glaubt er noch sicher, daß er schon die nächste Mahlzeit mit ihnen im realen Gottesreich halten werde (Luk. 22, 16, 18, 29—30). Wie in der höchsten Not der Belagerung von Jerusalem die Juden zuversichtlich auf das Eingreifen Jehovas rechneten, so Jesus während seines Prozesses und am Kreuz. Und nicht er allein, sondern auch alle Volksklassen teilten die Ansicht mit ihm, daß er die Bewährung seiner Sendung durch göttliche Wunderhilfe in der höchsten Not erbringen müsse, und daß er durch das Ausbleiben solchen Wunders von Gott gerichtet und das Urteil der Menschen über ihn gerechtfertigt sei (Matth. 27, 39 bis 44; Mark. 15, 29—32). Da, als Jesus den Tod nahen fühlte, zog er das Fazit seines Lebens, sah seine Mission gescheitert, seine Person und seine Sache von Gott verlassen und starb mit der ungelösten Frage an Gott, warum er ihn verlassen habe (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34). Diese tiefste Tragik seines Lebens mußte aber von den Jüngern gemildert werden. Lukas und Johannes haben deshalb diesen Ausruf der Verzweiflung unterdrückt und durch andere ersetzt, und selbst Markus und Matthäus, die ihn haben stehen lassen, schwächen seine Bedeutung durch die Weissagungen ab, die sie vorher Jesu in den Mund gelegt haben. Aber selbst Lukas räumt ein, daß die Urgemeinde nicht mehr als 120 Seelen umfaßte (Ap.-Gesch. 1, 15). Man kann es als ein glückliches Vorrecht jener ungebildeten Zeiten und Völker preisen, daß sie solchem religiösen Schwärmer wenigstens ein tragisches Ende ermöglichten; die moderne Kultur würde ihm bloß ein trauriges Los bereiten, das jede Nachwirkung ausschloße.

---

## B. Die Lehre Jesu.

„Wer seine Seele liebt und zu bewahren sucht,  
„der wird sie zu Grunde richten; wer aber  
„seine Seele in dieser Welt haßt und zu Grunde  
„richtet, der wird sie fürs ewige Leben be-  
„wahren.“      Luk. 17, 33 und Joh. 12, 25.

Wenn jemand sich von religiöser Begeisterung getrieben fühlt, vor sein Volk zu treten, so ist es immer in der Absicht, dasselbe sittlich zu bessern, d. h. er tritt zunächst als Bußprediger auf und verbindet mit seiner Predigt, um derselben Nachdruck zu geben, jedenfalls Drohungen des göttlichen Strafgerichts für diejenigen, welche in ihren Sünden verharren, möglicherweise auch Verheißungen göttlicher Gnade für den Fall der Besserung. Diese allgemeine psychologische Wahrheit zeigt sich kaum irgendwo in solcher Schärfe und Reinheit bestätigt als bei den jüdischen Propheten. Wenn schon es überhaupt am nächsten für einen Propheten liegt, mit irdischen Strafen zu drohen, so mußte dies bei den älteren jüdischen Propheten, die noch kein Leben nach dem Tode kannten, um so mehr der Fall sein. Jehova selbst kennt ja bei den Drohungen und Verheißungen des mosaischen Gesetzes nur irdische Vergeltung, wie sollten die Propheten an etwas anderes denken. Dazu kommt noch der eigentümliche Charakter des jüdischen Stammes. Der Jude ist feige von Natur und bekommt nur dann Mut, wenn er fanatisiert wird; ganz besonders feig aber ist er dem Tode gegenüber, und noch heut kann man sehen, wie leidlich gebildeten Juden „schwach wird“, wenn von Sterben und dem, was damit zusammenhängt, die Rede ist. Dagegen hat der Jude als positive Seite dieses potenzierten Instinkts der Todesfurcht eine fast krampfhaftige Liebe zum Leben; das Leben auch in seiner schimpflichsten Gestalt zu ertragen, wird ihm bei seinem Mangel an höherem Ehrgefühl leicht, und mit katzenartiger Zähigkeit weiß er auch in solchen Lagen, wo jeder andere verzweifelt, vom Schicksal sein Weiterleben, ja seinen Wiederaufschwung zu ertrotzen.

Dieses Naturell macht den Juden zum geborenen Optimisten. Leben ist ihm Seligkeit, Totsein Unseligkeit; Leben auch im tiefsten Elend ist ihm höchste Wonne, Totsein der Inbegriff aller Schrecken. Was der Jude Spinoza später mit einem sehr unglücklichen Sophisma zu beweisen versuchte, daß das schlechteste Dasein immer noch dem Nichtsein vorzuziehen sei, ist dem Juden von jeher höchste instinktive Wahrheit und Grundstein seiner Weltanschauung gewesen. Jehova weiß seinem Volke keine lockendere Verheißung zu geben, als „daß dirs wohl gehe und du lange lebest auf Erden“; er weiß ihm kein furchtbareres Schreckbild als Drohung vorzuhalten, als einen plötzlichen Tod, d. h. das, was heute jeder verständige Germane sich wünscht. Will er seine Drohungen und Verheißungen doch noch verstärken, so muß er die Elternliebe mit in Anspruch nehmen und den Kindern für die Handlungen der Eltern auf Generationen hin Segen oder Rache verheißen. \*) Nirgends aber zeigt sich ein Blick, der über das Irdische hinausreicht.

Es ist begreiflich, daß auch die älteren Propheten bei ihren zur Bußpredigt gehörigen Drohungen durchaus nur irdische Verheißungen bringen. Sie verkünden dem abtrünnigen und unbußfertigen Judenvolk ganz ebenso Dürre, Hungerjahre, Seuchen, Erdbeben, Kriegesnot, Zerstörung und Plünderung des Reiches usw., wie sie nicht müde werden, den umwohnenden feindlichen Heiden oder den Völkern und Städten, in deren Gefangenschaft sich die Juden befinden, furchtbaren Untergang als mehr oder minder nahe bevorstehend anzudrohen. Sämtliche Propheten strotzen von Ausmalungen dieser Schrecken und Greuel, so daß besondere Hinweisungen überflüssig erscheinen; die bezeichnendsten Stellen sind etwa folgende: Jes. 3, 15—16; Ezech. 5, 10 u. 12; 6, 12; Am. 6, 9—10; 9, 10; Nah. 3, 15; Sach. 14, 12. Die Pointe der Furchtbarkeit ist dabei immer die, daß die Menschen plötzlich hingerafft werden (vgl. u. a. Zeph. 1, 18), sei es vom Schwert oder Pfeil, vom Wasser (Am. 8, 8) oder vom Feuer (Jes. 66, 15—16), oder sei es durch urplötzliche Verwesung (Sach. 14, 12); das Schänden der Weiber, und Zerschmettern der Kinder vor ihren Augen, so wie Plünderung, Hunger, Durst und Pestilenz sind im Vergleich mit dem plötzlichen Tode (dem Ver-

---

\*) Erst Jeremias (31, 29—30) und deutlicher Ezechiel (18, 17—20) fingen an, die hierin liegende abscheuliche Ungerechtigkeit zu begreifen. Der Talmud perhorresziert die Barbarei derselben so entschieden, daß er um ihretwillen auch die Erbsünde verwirft.

derben) nur Zugaben, Erdbeben, Aufspalten der Berge (Sach. 14, 4), Sonnenfinsternis, Frost u. dgl. nur gleichsam Kulisse, um das Verderben etwas schauriger zu machen. Die Propheten bieten in ihren immer wiederkehrenden Ausmalungen des Verderbens eine so grandiose Phantasie auf, daß die Schilderung Jesu in Matth. 24 wirklich nur als ein recht trockenes, nüchternes und dürftiges Exzerpt dagegen erscheint, welches auch nicht den geringsten originellen Zug darbietet.

Wie die Drohungen sich zunächst nur auf politische oder natürliche Kalamitäten beziehen, so auch die Segensverheißungen auf recht materiellen Genuß und Wohlleben. Der Handel und der Tribut der unterworfenen Nachbarreiche sollen Unmassen von Gold und Silber nach Palästina führen (Jes. 16, 6 u. 9), die Tennen sollen voll Korn sein und die Keltern Überfluß von Most und Öl haben, „daß sie zu essen genug haben sollen“ (Joel 2, 19—26); ja es wird sogar die Zeit kommen, wo man zugleich ackern und ernten, zugleich keltern und säen wird (Am. 9, 13), oder noch besser, es wird ihnen eine neue Nahrungspflanze erweckt werden (Ezech. 34, 29); niemand soll fruchtlos arbeiten, niemand unzeitig gebären noch vorzeitig sterben (Jes. 65, 20 u. 23). — Wie die Drohungen, so mußten auch die Verheißungen mit der nationalen Politik in Verbindung gesetzt werden. Die Vereinigung des in zwei Stücke zerrissenen Reichs und die Sammlung der zerstreuten und gefangenen Israeliten tritt bei den Propheten natürlich als nächstliegender nationaler Wunsch hervor (Jes. 11, 11—14; Jer. 30, 10; Ezech. 28, 25; 37, 21—22), dem sich die Unterwerfung der umwohnenden Heidenvölker durch den restituierten Judenstaat selbstverständlich anschließt. Der Judenstaat war von vornherein als Theokratie veranlagt und hatte nur den einen König: den Herrn Zebaoth, der sich auf Erden durch Richter oder Könige vertreten ließ. Diese Idee der Theokratie oder des Gottesreichs haben die Juden mit um so größerem Fanatismus umfaßt, je weiter sie der Realisierung derselben entrückt zu werden schienen. Ihr nationales Ideal war mithin durch Tradition gegeben: eine jüdische Theokratie, die über alle bekannten Nachbarreiche herrscht (Dan. 2, 44; 7, 27), was auch so ausgedrückt werden kann, daß der Herr Zebaoth König über alle Lande ist (Sach. 14, 9) und alle Völker nach Jerusalem kommen, um ihm zu dienen und ihn anzubeten (Sach. 14, 16—21). Wenn der Herr bis dahin seine Herde fremden Hirten überlassen hat, so wird er nun selbst sich ihrer als Hirte annehmen (Ezech. 34, 10—11) und ihr König sein (Mich. 4, 7). In echt jüdischer



Weise wird dieser nationale Ehrgeiz dem Jehovah untergeschoben, der in Ezech. 36, 22—24, nur um seine Ehrsucht zu befriedigen, dem Volk Israel die Weltherrschaft verheißt, deren Grenzen übrigens derselbe Ezech. (47, 13—23) sich ziemlich eng vorstellt. Daß er das Königtum auf Erden tatsächlich ausüben werde, wird freilich nicht angenommen, sondern daß er einen Stellvertreter zum König salbe (Messias), der ganz in seinem Sinne regiert. Es wird hier teils an eine Auferweckung des David in eigener Person (ähnlich wie bei Kaiser Barbarossa) gedacht (Jer. 30, 9; Ezech. 34, 23; 37, 24—25), teils auch nur an eine Restitution der Dynastie des David (Jer. 33, 17). Es ist schon im vorigen Abschnitt erwähnt, daß die Vorstellung von der Vollendung der nationalen Theokratie oder des Gottesreiches nach und nach einen über die gewöhnlichen irdischen Verhältnisse mehr und mehr hinausgehenden Charakter annahm, wo denn auch der Messias als ein ewig regierender Davidide von göttlicher Natur gedacht wurde. Schon Jesaias legt hierzu den Grund, indem er (65, 17) Gottes Absicht erklärt, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, wo dann nicht mehr Sonne und Mond scheinen, sondern der Herr selbst als ewiges Licht leuchten wird (60, 19—20). Es wird dann ein größeres und schöneres Jerusalem (Off. 21, 10—21) und ein besserer Tempel (Hagg. 2, 7—10) gebaut und ein neuer ewiger Bund geschlossen werden (Jer. 31, 31; 32, 40), mit Vergebung aller bisherigen Sünden (Jer. 31, 34; Ezech. 16, 62 bis 63); alsdann wird nicht mehr gesündigt werden, da Gott sein Gesetz den Juden unmittelbar ins Herz schreiben und in den Sinn geben wird (Jer. 31, 32; 32, 39—40), so daß es nichts als lauter Gerechte gibt (Jes. 60, 21) und alle ohne Unterschied Gott unmittelbar erkennen (Jer. 31, 34).

Dieses vollendete Gottesreich heißt auch das Erdreich (Jes. 60, 21); seine Untertanen zeugen nach wie vor Kinder (Jer. 32, 39; Jes. 65, 23) und sind sterblich wie die jetzt lebenden Menschen (Jes. 65, 20). Da nicht mehr gesündigt wird, so kann man den Zustand im Gottesreich oder Erdreich auch so bezeichnen, daß Gottes Wille auf Erden geschieht („Dein Reich komme; Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel“), wenn dies auch freilich die eigentümliche Annahme einschließt, daß vor und außerhalb dieser vollendeten Theokratie der Wille Gottes nicht durchweg geschehe. Nimmt man die früher angeführten neuen Nahrungspflanzen, Krankheitslosigkeit und dergleichen hinzu, so leuchtet ein, daß es sich

in physischer wie ethischer Beziehung wesentlich um eine Restitution des durch Adam verlorenen irdischen Paradieses handelt, nur mit dem Unterschied, daß Adam unsterblich war und Gut und Böse nicht unterscheiden konnte, die Bürger des Erdreiches aber sterblich sind und Gut und Böse wohl unterscheiden können, aber ihrer Natur nach nur das Gute tun können (so daß selbst die Tiere ihre Feindschaft gegeneinander ablegen — Jes. 65, 25).

Bei einer solchen Ausbildung der theokratischen Verheißung mußten auch die Drohungen des Verderbens einen anderen Charakter gewinnen. Den Tag einer angedrohten Zerstörung durch feindliche Heere oder Naturmächte hatte auch Jesaias schon den „Tag des Herrn“ genannt, als er vom Untergange Babylons sprach. Später aber wird der Ausdruck „Tag des Herrn“ oder kurzweg „jener Tag“ Bezeichnung für die endgültige Zerstörung der alten Erde vor ihrer Umwandlung in die neue des Erdreichs (Joel 1, 15; 2, 1—3; Am. 5, 18—20; Zeph. 1, 7 u. 14—16; Sach. 14, 7). Da Jehovah dem Noah versprochen hatte, die Erde nicht durch eine zweite Sintflut heimzusuchen (1. Mos. 9, 15), so schien das Feuer das geeignetste Element für diesen Zweck, da es überhaupt auch als Symbol des göttlichen Zorneseifers und Grimms dient (Jes. 66, 15—16). Zunächst und vor allem frißt es natürlich die feindlich gesinnten Heiden, demnächst aber auch das sündige Volk der Juden, das um seiner Sünden willen zwar vertilgt werden soll, aber nicht ganz und gar (Am. 9, 8 ff.), sondern nur die Sünder sollen umkommen\*) (und zwar überraschend), die Gerechten aber ausgesiebt und ausgesichtet werden, auch wenn sie unter den Heiden wohnen. So ist das göttliche Zornesfeuer selbst schon der reale Vollzug des Gerichts. Nach Joel 3, 5 errettet das Anrufen des Namens Gottes vor dem Untergang. Wenn es ein Vorzug der Gerechten und Weisen ist, des Gottesreiches würdig befunden zu werden und dort zu leuchten (Dan. 12, 3), so liegt es nahe für Daniel, nach seiner Einweihung in die babylonische Lehre von der Fortdauer nach dem Tode den schon verstorbenen Frommen durch eine Auferstehung die Teilnahme am Gottesreich zu ermöglichen (Dan. 12, 2). Der Jude konnte sich diese Auferstehung nur so denken, daß von den verwesenen Überresten die mehr oder minder weit vorgeschrittene Verwesung rück-

\*) Wie stimmt dies mit Jer. 31, 34 und Ezech. 16, 63, wo Gott seine einzige Rache daran setzt, die Sünder durch völlige und allgemeine Vergebung zu beschämen? — Und was ist edler empfunden? —

gänglich gemacht würde\*) (vgl. Ap.-Gesch. 13, 34—37), da er sich das Leben überhaupt nur als leibliches Leben vorstellen konnte. Der Auferstehungsakt soll nach dem Talmud auf dem Ölberge bei Jerusalem durch die Kraft des mystischen „Lebenstaus“ vollzogen werden. Der von den Folgen der Verwesung restituierte Leib wird dann allerdings noch in der Art verklärt, daß er der neuen Erde des Gottesreichs entspricht, während diejenigen Frommen, welche der Tag des Herrn lebend antrifft, ohne den Tod zu erleiden, sofort die betreffende leibliche Umwandlung erfahren. Irdisch ist aber das Gottesreich auch (keineswegs himmlisch, wie es nach dem dem Matthäus eigentümlichen Ausdruck „Himmelreich“ statt „Erreich“ scheinen könnte), und das Fleisch spielt dann eine ebenso wichtige Rolle wie jetzt.

Diese Auferstehungslehre mußte in den Verheißungen und allgemeinen Anschauungen einen wesentlichen Umschwung hervorbringen. Obwohl sie eher mit der ägyptischen Seelenwanderung als mit unseren Unsterblichkeitsideen zu vergleichen ist, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß der Gedanke der Auferstehung mit der Zeit auch den eines ewigen Lebens im Gottesreich mit sich brachte; denn um noch einmal zu sterben, dazu lohnt es sich doch kaum der Auferstehung. Hiermit wurde das Gottesreich dem ursprünglichen Paradies immer ähnlicher. War aber das Leben im Gottesreich ewig, wohin sollte dann eine Fortpflanzung in demselben führen, und wozu war sie nötig? Damit mußte also die Annahme hinzukommen, daß der neue übersinnliche Leib der Auferstandenen nicht mehr für Fortpflanzung eingerichtet sei, daß er in derselben Weise geschlechtslos sei wie die Engel im Himmel geschlechtslos gedacht wurden, und daß zwischen Auferstandenen keine ehelichen Beziehungen mehr obwalten, wie solche nach talmudischer Annahme auch zwischen Adam und Eva vor dem Sündenfall nicht bestanden hatten. (Man sieht hieraus, daß die Stelle Matth. 22, 30 keineswegs eine Idealisierung des Erreichs über den Stand der Volkserwartung hinaus darstellt.)

Andererseits war die Auferstehung nicht wohl denkbar, ohne daß der Geist oder Atem (Ruach, Pneuma, Spiritus), der als un-

---

\*) So gehört der Leichnam unerläßlich dazu, um die Auferstehung zu vollziehen, daher die Bedeutung und Beweiskraft, welche dem Verschwinden des Leichnams Jesu beigelegt wird, — ein Punkt, der uns heute für die Frage der Auferstehung höchst gleichgültig erscheinen würde.

persönlicher göttlicher Hauch dem aus unorganischer Materie geformten Leib oder Fleisch eingeblasen war, für sich konserviert blieb, anstatt wie bisher zu seinem Ursprung unpersönlich zurückzukehren.\*) Die griechische Schattenwelt des Hades gab diesen Ideen eine greifbare Gestalt. Wenn früher die Schrecken des Todes in der eingebildeten Entsetzlichkeit des Nichtseins bestanden, so jetzt in der eingebildeten Entsetzlichkeit einer eingebildeten, individuell-geistigen und doch leiblosen Existenz, die sich (gleich den leiblosen Dämonen) ewig nach einem leiblichen Leben sehnt und ewig den Mangel des Lebens empfindet, weshalb sie schlimmer ist als Nichtgeborenssein (Mark. 14, 21.\*\*). Das ist der Wurm, der nicht stirbt, und die Flamme, die nicht verlischt; freilich mögen schon die ungebildeten Juden dieses Bild in roher Realität genommen haben (Luk. 16, 23—24), was übrigens schon deshalb als logisch unstatthaft erscheint, weil eben der Tod nach jüdischer Auffassung in der Leiblosigkeit besteht, und der leiblose Geist doch nicht sinnlich und fleischlich gemartert werden kann. Da nun aber eine Ungerechtigkeit darin zu liegen schien, daß die Frommen diesen Zustand des Todes mit durchmachen müßten, so wurde im Hades (hebräisch Scheol) eine besondere Abteilung gemacht, wo die Frommen behaglich in Abrahams Schoße ruhen (Luk. 16, 22). Diese Abteilung heißt das Paradies (Luk. 23, 43). Der ganze Zustand ist nur provisorisch, und wird am Tage des Herrn erst das definitive Gericht gehalten, in welchem nur die Frommen auferstehen zum Leben im Gottesreich, die Gottlosen aber im Tode bleiben. (Da die armen Sünderseelen sich beim jüngsten Gericht doch nicht zu verteidigen haben, so können sie gerade ebenso gut in absentia verurteilt werden und erscheint eine Auferweckung derselben bloß be-

---

\*) Die Seele oder das Blut ist nämlich nach jüdischer Anthropologie der damaligen Zeit nur ein Produkt von Geist und Fleisch, sie entsteht mit ihrer Verbindung und erlischt mit ihrer Trennung, entsteht aber auch von Neuem bei der Verbindung des Geistes mit dem Auferstehungsleibe. Da sie der Träger aller individuellen Eigenschaften ist („Herz“ als Zentralorgan des Blutlaufs), so neigt diese Anthropologie eigentlich mehr zum Pantheismus, und es erscheint inkonsequent, den unpersönlichen göttlichen Hauch doch noch leiblos individualisiert zu denken, nach Art der leiblosen (persischen) Dämonen.

\*\*\*) Der Tod erscheint dem Juden als Kontrast gegen das Leben schrecklich, dem Buddhisten süß, beide begehen den Fehler, eine bloß auf dem Kontrast beruhende Empfindung für dauernd zu halten.



hufs der Aburteilung als unmotiviert, umsomehr, als doch nichts anderes als der zweite Tod darauf folgt. Erst die Offenbarung Johannis (20, 6 und 14) nimmt diese schon in Dan. 12, 2 angedeutete Vorstellung wieder auf; die älteren Bücher des neuen Testaments kennen sie so wenig wie das orthodoxe Judentum.) Es bleibt also der Tod immerhin das höchste Schreckbild für prophetische Drohungen; aber das paradiesische Gottesreich wird als Verheißung um so lockender, weil es nicht bloß wie früher den Lebenden in ihrer Elternliebe und ihrem Patriotismus schmeichelt, sondern den Egoismus selbst durch die Möglichkeit, zum ewigen Leben aufzuerstehen, unmittelbar berührt. —

Unter diesen Voraussetzungen trat zu einer Zeit, wo das jüdische Nationalgefühl und die religiöse Erregtheit durch die römische Okkupation zu einem hohen Grade emporgeschraubt war, der asketische Bußprediger Johannes der Täufer auf mit der Verkündigung: Wandelt eure Gesinnung um, denn das Gottesreich hat sich genaht! (Matth. 3, 2). Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt; darum, welcher Baum nicht gute Frucht bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Die Ankunft des Messias steht nahe bevor; er wird den Weizen in seine Scheune sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer (Matth. 3, 10—12). Darum tut rechtschaffne Früchte der Buße! (Matth. 3, 8). — Man sieht, es ist im ganzen die altbekannte Schablone der jüdischen Bußpredigt; der Unterschied ist nur, daß das allgemein erwartete Gottesreich als nahe bevorstehend verkündet wird. Hiernach ist es unter dem Evangelium vom Reich immer die Verkündigung von der unmittelbaren Nähe des Reichs zu verstehen; denn daß das Reich überhaupt kommen werde, war eine selbstverständliche Sache, die keiner mehr erst zu verkündigen brauchte.

Allgemein gehaltene Unheildrohungen zu prophezeien ist ohne Gefahr, etwas trifft schon immer mit der Zeit ein; aber ein bestimmtes großes Ereignis als nahe bevorstehend zu verkünden ist gewagt, wenn man nicht wie Jonas in Ninive mit einem Volke zu tun hat, dem man die Entschuldigung bieten darf, daß Gott seine üblen Vorsätze bereut habe, die Stadt Ninive schon nach vierundzwanzig Tagen zu zerstören (Jon. 3, 4 und 10). Außer diesem Fall gibt auch noch Daniel eine unklare Prophezeiung (12, 10—13), die auf einige Tausend Tage berechnet ist; die übrigen Propheten haben sich wohl gehütet, bestimmte große Ereignisse als unmittelbar be-

vorstehend oder gar als auf einen bestimmten Tag eintreffend zu verkündigen. Es gehörte daher von seiten des Johannes ein gewisser Mut dazu, das Gottesreich als so nahe gerückt hinzustellen, daß „nach ihm“ der Messias kommen werde; indessen entsprang dieser Mut aus einem tiefen Pessimismus, der es für unglaublich hielt, daß der nationale Gott das Volk noch lange in dieser politischen und sittlichen Verkommenheit weiter leben lassen könnte. Die Verzweiflung brach hier als visionäre Askese hervor wie in anderen gleichdenkenden Juden als Verzweiflungskampf gegen das Römerjoch. Die alte Prophetie hatte die Motivationskraft ihrer Bußpredigt aus der unmittelbaren sinnlichen Nähe ihrer irdischen Drohungen und Verheißungen gezogen; als aber die Verheißungen durch Hinüberspielen in einen jenseitigen Zustand mehr und mehr ins Überschwengliche aufgebauscht waren, waren sie samt den Drohungen in demselben Maße mehr und mehr in eine unbestimmte Ferne entrückt, wodurch sie so sehr ihre Motivationskraft eingebüßt hatten, daß die Prophetie überhaupt jahrhundertlang zum Schweigen kam. In Johannes vollzog die objektive Logik der historischen Idee die Verbindung der jenseitigen Überschwenglichkeit mit der unmittelbaren Nähe der Verheißungen und gewann so für dieselben eine bisher unerreichte Wichtigkeit.

Im übrigen wissen wir von Johannes nur, daß er Gerechtigkeit und Mildtätigkeit predigte und (im Sinne der Essäer) von den Wohlhabenden Teilung ihrer Habe mit den Armen verlangte (Luk. 3, 10—14), daß er seine Jünger beten lehrte (Luk. 11, 1), und daß er taufte zum Symbol der auf die bußfertige Sinnesänderung erfolgenden Sündenvergebung. Letzteres war übrigens nicht seine Erfindung, da „Taufe“ ein stehender talmudischer Ausdruck ist, bei der Aufnahme von Proselyten angewendet wurde und bei den verschiedensten Völkern als nächstliegendes Symbol der Sühnung und religiös-sittlichen Reinigung dient. Johannes muß kein unbedeutender Prophet gewesen sein, denn es gelang ihm, eine Gemeinde um sich zu sammeln, die nach seinem Tode noch über ein Jahrhundert fort-dauerte und sich über verschiedene Orte verbreitete. Nicht nur Paulus konstatiert den Bestand solcher Gemeinden von Johanneern, sondern selbst noch das Johannesevangelium findet es nötig, diesen Gemeinden gegenüber die Überlegenheit Jesu über Johannes den Täufer wiederholentlich mit Nachdruck hervorzuheben und zu begründen (Joh. 1, 6—8, 15, 19—39; 3, 23—36). Es ist daher kein Wunder, daß

dieser Prophet und seine Lehre auch auf Jesus einen tiefen Eindruck machte und für sein Leben und seine Wirksamkeit richtunggebend wurde. Daß Johannes die Ankunft des Messias geweissagt und diesen als einen Größeren als sich selbst bezeichnet hat, ist nicht zu bezweifeln, wohl aber, daß er Jesus, als dieser sich von ihm taufen ließ, oder später als diesen Messias anerkannt habe (Joh. 1, 26—36). Hätte er das wirklich getan, so würden die um seine Jünger gescharten Gemeinden sich unmöglich so ablehnend gegen die Jesusgemeinden haben verhalten können. Da Jesus seine Wirksamkeit erst nach des Täufers Tode begann, so hatte dieser gar keinen Anhaltspunkt, um ihn für den Messias zu halten. Offenbar befand sich die Johannesgemeinde noch im Zweifel über die Messianität Jesu, als sie Boten an ihn sandte, um ihn darum zu befragen; folglich kann ihr Meister ihn nicht schon bei seinen Lebzeiten oder gar bei der Taufe als Messias proklamiert haben. Auch war Jesu ausweichender Hinweis auf seine Heilwunder (Matth. 11, 4—6) nicht danach angetan, die Zweifel der Täufergemeinde zu beseitigen, da es damals von Wundertätern wimmelte.

Jesus war also zunächst ein Jünger des Johannes; er bekannte sich selbst dazu, indem er sich von ihm taufen ließ\*) und das Evangelium desselben, ursprünglich sogar unter Beibehalt des Wortlauts, adoptierte (Matth. 7, 19). Vom Johannes erhält er die Empfehlung mit auf den Weg, die ihm gleich bei seinem ersten Auftreten eine gewisse Autorität verleiht, und sein erstes Auftreten ist nichts als eine Fortsetzung der johanneischen Bußpredigt (vgl. Mark. 6, 12) und Verkündigung vom Gottesreich (Mark. 1, 15), wobei noch zu beachten, daß Jesus nur in Tätigkeit tritt, um seinen durch die Gefangenschaft am Predigen verhinderten Meister abzulösen und zu ersetzen (Matth. 4, 12 und 17). Daß Jesus von Johannes sofort noch vor seinem Auftreten als Messias inauguriert worden sei, ist eine ganz unmögliche Erfindung, von der Markus nichts weiß; denn kein Mensch hat in der ersten Periode des Lebens Jesu eine Ahnung von seiner Messianität als einige Besessene und würde auch in diesem Falle, wenn Johannes schon von Anfang an an seine Messianität geglaubt hätte, die feierliche Botschaft des Johannes

---

\*) Die Taufe setzte das Bekenntnis der Sündhaftigkeit und den Vorsatz der Sinnesänderung voraus; Jesus hätte sich demnach derselben unmöglich unterziehen können, wenn er sich damals schon für den Messias gehalten hätte.

an Jesus mit der Anfrage, ob er der Messias sei oder ob sie noch einen anderen zu erwarten hätten, gar keinen Sinn gehabt haben, nachdem er so viel Wunder getan hatte. Alles dies beweist hinreichend, daß Jesus wirklich ein Jünger des Johannes war, und daß seine Apostel sich später nur bemüht haben, die Zeichen dieser Jüngerschaft möglichst zu verwischen. Ja sogar Jesus selbst war das Bewußtsein dieser Jüngerschaft später schon drückend, wenn die Mitteilung des Ev. Joh. 4, 2 richtig ist, daß Jesus zwar das Taufen durch seine Jünger duldete, aber selbst nicht taufte; denn entweder war die Taufe gleichgültig, so brauchte er sie gar nicht mit aufzunehmen, oder sie war ein Sakrament von Gott (Matth. 21, 25), dann wäre ihm ihre Ausübung recht eigentlich zugekommen, weit mehr als Fußwaschung und Abendmahlsausteilung. — Der entscheidende Punkt für seine Jüngerschaft bleibt aber der, daß seine Verkündigung des Evangeliums ihm durchaus nicht originell ist, sondern daß er, als er seinen Meister in der Predigt ablöst, dieselbe sogar mit demselben Wortlaut wie jener verkündet: „Wandelt eure Gesinnung um, denn das Gottesreich hat sich genaht!“ (Matth. 4, 17; vgl. 3, 2), daß er diese vom Johannes übernommene und gleichsam ererbte frohe Botschaft als seine eigentliche und einzige Mission betrachtet (Luk. 4, 43) und selbst bei Aussendung seiner Apostel ihnen die Verkündigung noch mit dem Wortlaut des Johannes aufträgt (Matth. 10, 7 in etwas unvollständiger Überlieferung, wie aus Mark. 6, 12 hervorgeht). Da das Evangelium oder die frohe Botschaft allein und ausschließlich in der Verkündigung von der unmittelbar bevorstehenden Nähe des Gottesreichs besteht, so ist es eigentlich eine historische Verschiebung, von einem Evangelium Jesu zu sprechen; es gibt nur ein Evangelium des Täufers, und nur dieses fährt Jesus fort zu verkündigen, während alles übrige in der Lehre Jesu nicht zu dem Begriff des Evangeliums im eigentlichen Sinne des Wortes gehört. Es verschwindet durch diese Erwägung jede Originalität Jesu hinsichtlich derjenigen Idee, welche er selbst als seine allereigentlichste Mission bezeichnet. Daß dieselbe von allen Propheten benutzt und gehandhabt worden ist, und daß die einzige Originalität des Johannes darin bestand, den Eintritt des allgemein erwarteten Ereignisses so nahe zu setzen, haben wir gesehen; der ganze Unterschied zwischen Johannes und Jesus besteht nun darin, daß ersterer als finsterer, rauher und asketischer Einsiedler die Drohungen, letzterer aber als menschenfreundlicher,



der Askese nur maßvoll huldigender\*), stillseliger Schwärmer (wenigstens in seiner ersten Periode) die Verheißungen betonte, und daß ersterer mit orakelmäßiger Unbestimmtheit die Weltkatastrophe in die allerunmittelbarste Nähe rückte, letzterer sich zwar mit einer nichts zu wünschen lassenden Deutlichkeit aussprach, ihrem Eintritt aber dafür auch den immerhin weit bemessenen Spielraum eines Menschenalters zugestand.

Jesus war, wie wir schon wissen, in bezug auf die damalige Gegenwart ein ebenso entschiedener Pessimist wie Johannes. Es ist dabei nicht an einen metaphysischen Pessimismus, wie der des Buddhismus ist, zu denken, sondern der „Entrüstungspessimismus“ Jesu entspringt hier rein aus dem national-religiösen Gefühl der Un-erträglichkeit der gegenwärtigen politischen und sozialen Zustände (Situationsschmerz), nach deren Ursache in keiner Weise gefragt wird oder die, wenn sie ja berücksichtigt wird, nur auf ethische Verschuldung der Nation zurückgeführt werden kann, die wiederum nach alttestamentlichen (nicht nach talmudischen) Voraussetzungen auf die Erbsünde und auf die Macht des Teufels zurückweist („Sünden-Entrüstungspessimismus“). Er setzt voraus, daß niemand gut ist als Gott allein (Matth. 19, 17; vgl. auch Ps. 14, 1—3; 53, 4; Hiob 4, 18; 15, 15), daß die Menschen von Natur arg sind (Matth. 7, 11, da ihr Herz böse von Jugend auf ist: 1. Mos. 8, 21) und die Sünder unter ihnen keineswegs nur einen Teil ausmachen (Luk. 13, 2—5); von den gegenwärtig Lebenden behauptet er aber ganz besonders, daß sie eine böse, ehebrecherische Art (Matth. 12, 39; 16, 4) mit verstockten Herzen (Matth. 13, 15) seien, mit deren Schlechtigkeit es nicht besser, sondern immer noch ärger werden würde (Matth. 12, 45), wie es überhaupt mit den Menschen seit Anfang immer ärger geworden ist (Jer. 32, 31). Jeder Mensch hat sein Kreuz (Mark. 8, 34), jeder Tag an seiner Plage genug (Matth. 6, 34), und die ganze

\*) Wenn Jesus auch selbst in Essen und Trinken sich nichts abgehen ließ (Matth. 11, 19), so verlangt er doch von seinen Jüngern auch hierin Enthaltbarkeit (Luk. 21, 34), und setzt voraus, daß sie nach seinem Tode bis zum Weltende fasten werden (Matth. 9, 15). In allen übrigen Dingen (Kleidung, Armut, Keuschheit) ist er wirklich asketisch, und hält nur in anerkannter Weise die Grenze zwischen bedürfnisloser Enthaltbarkeit und zweckloser Selbstpeinigung inne. (Die von Johannes berichtete Erzählung von Jesu Teilnahme an der Hochzeit zu Kana trägt allzusehr den Stempel eines unhistorischen Tendenzmythus an der Stirn, als daß aus ihr Schlüsse auf eine gesellige Fröhlichkeit Jesu gezogen werden dürften.)

Zeit hindurch, welche diese Erde noch zu bestehen hat, wird eine Zeit der äußersten Trübsal für die Menschen sein (Matth. 24, 21—22; Joh. 16, 33). Wo etwas anderes als Unsittlichkeit und Elend da zu sein scheint (wie bei den Pharisäern und Schriftgelehrten), da ist es wie der äußere buntbemalte Ausputz eines damaligen Grabes, in dessen Inneren die Fäulnis und Verwesung um so furchtbarer ist (Matth. 23, 27). Wer aber glaubt, in diesem irdischen Jammerthal sich selbstüchtig epikureischem Genuß hingeben zu können, der befindet sich in der allerverderblichsten Illusion (Luk. 12, 15—22; 17, 26—30), „denn niemandem erwächst aus äußeren Gütern ein Lebensglück, selbst im Überflusse nicht“ (Luk. 12, 15). Dies ganze Elend und alle diese Schlechtigkeit in der Welt ist aber auch gar kein Wunder, vielmehr wäre es zu verwundern, wenn es anders wäre, da es der Teufel ist, dem alle Macht und Herrlichkeit dieser Welt gehört (Luk. 4, 6). Nach alledem läßt sich nicht bestreiten, daß Jesus der entschiedenste Pessimist für diese Welt ist, nicht nur in ethischer, sondern auch in physischer Beziehung (den angeführten Stellen stehen keine optimistischen gegenüber). Daraus, daß die Bosheit und das Elend einen Grad erreicht hat, der kaum noch der Steigerung fähig erscheint, schließt er, daß das Ende nahe sein müsse. Es ist dies mithin eine der Zeit gestellte symptomatische Diagnose, wie er selbst dies deutlich genug (Matth. 16, 2—3 und Luk. 12, 54—56) ausspricht, indem er den Pharisäern vorwirft, daß sie wohl das Wetter auf einen halben Tag voraus nach den Anzeichen des Himmels beurteilen könnten, aber sich einer entsprechenden Vorausbeurteilung der nächsten Zukunft nach den Zeichen der Zeit heuchlerischerweise entschlügen. Ein solches bewußt rasonnierendes Erschließen der Zukunft aus empirisch gegebenen Daten, sei es durch Deduktion, Induktion oder Analogie, kann eigentlich nicht mehr Prophezeiung genannt werden, die ihrem Wesen nach eine mystische Konzeption voraussetzt; aber solche Unterschiede gingen über die Bildung und das Begriffsvermögen der damaligen Zeit, so wie der Bauer noch heute jede Vorhersagung, die über seinen Horizont geht (z. B. von Sonnenfinsternissen), als Prophezeiung betrachtet.

Wenn die politischen und sozialen Verhältnisse eines Volkes bis zu einem allgemein empfundenen Grade der Unerträglichkeit gediehen sind, so konzentriert es in solcher Lage in der Regel alle seine Kraft auf eine nationale Wiedergeburt, auch auf die Gefahr

des völligen Unterganges hin, und die Geschichte zeigt, daß im eigentlichen Judentum in der Tat diese Richtung die Oberhand behielt; aber es waren in der Prophetie und im Talmud die Elemente gegeben, um eine schwärmerisch veranlagte Natur ihren Blick über diesen nächstliegenden Ausweg hinweg auf das transzendente Erdreich festbohren zu lassen. Schon Jesaias vergleicht (40, 6—8) alles Irdische den verwelkenden Blumen und dem verdorrten Heu, und in den talmudischen Schulen hatte Jesus gelernt, das Leben als eine Vorhalle zum Jenseits zu betrachten: „Bereite dich im Vorsaal vor, damit du in den Palast eingelassen werden mögest“, sagt der Talmud, und: „Diese Welt gleicht einer Herberge am Wege, die künftige aber ist die wirkliche Heimat.“ „Das Leben ist ein flüchtiger Schatten, sagt die heilige Schrift. Ist es der Schatten eines Turmes, eines Baumes? Ein Schatten, der eine Zeitlang weilt? Nein, es ist der Schatten eines Vogels in seinem Fluge — hinweg fliegt der Vogel, und es bleibt weder Vogel noch Schatten.“ „Gäbe es keine Leidenschaften, so würde niemand ein Haus bauen, ein Weib nehmen oder irgend welche Arbeit verrichten.“ „Du freiest das ewige Leben, wenn du dieser Welt den Scheidebrief gibst.“ Es ist dies eine unvermeidliche Konsequenz aus der Ewigkeit des Lebens im Gottesreich im Vergleich mit der Kürze des jetzigen Lebens.

Den entschiedenen Pessimismus und den Glauben an die Nähe des Gottesreichs, die Jesus beide schon vom Johannes überkommen hatte, einmal vorausgesetzt, konnte das kontemplative und wenig zu Taten aufgelegte Naturell Jesu sich ohne Mühe zu jener verächtlichen Gleichgültigkeit gegen die nur noch kurze Dauer des Irdischen emporschwingen, welche sich in seiner ganzen Lehre und Erscheinung ausspricht, und welche sich überall da zum wirklichen Haß gegen das Irdische steigert, wo dasselbe die Seele von dem einzig wahren Interesse am Jenseits abzulenken droht. Was liegt daran, ob die Römer noch die kurze Spanne Zeit Palästina besetzt halten oder nicht, da ja doch bald die neue Erde kommt! Mit solchen Ansichten freilich war es Jesu leicht, die Versuchung, eine politische Rolle zu spielen, von sich zu weisen (Matth. 4, 8—10), eine Versuchung, die ihm sonst bei seinem unbegrenzten Wunderglauben sehr nahe gelegen hätte. Die irdische Welt, die anderen noch zu blühen und zu grünen schien, er sah sie im Geiste schon verdorrt und verwelkt, und die ganze unermessliche Sehnsucht seines weichen und tiefinnerlichen Gemüts klammerte sich an das paradiesische Jen-

seits und genoß in der Gewißheit seiner Nähe eine so volle und reiche Befriedigung und eine so stille und reine Seligkeit, daß seinem Unterscheidungsvermögen der Unterschied der als zukünftig gedachten Realität des Gottesreiches und des idealen Besitzes desselben in der beseligenden Gewißheit der Hoffnung je länger je mehr sich verwirrte und verschmolz. Denselben psychischen Prozeß mußte Jesus auch bei denen voraussetzen, die als Jünger an seine Verkündigung glaubten, und man findet daher in den Aussprüchen Jesu über das Gottesreich eine bodenlose Verwirrung zwischen solchen, wo das Gottesreich als zukünftig (real), und solchen, wo es als gegenwärtig (in der beseligenden Hoffnung ideal antizipiert) zu fassen ist. — Der ersteren Art, wo also von dem realen Gottesreich nach dem jüngsten Gericht und vom Kommen desselben oder vom Hineinkommen in dasselbe die Rede ist, sind folgende Stellen: Matth. 4, 17; 5, 20; 6, 10; 7, 13 und 21—23; 18, 3; 21, 31; 23, 13; 25, 34; Luk. 12, 32. Der letzteren Art, wo also das Gottesreich als ein in der Gemeinschaft der Gläubigen und in den Herzen der Lebenden ideal antizipiertes (Luk. 17, 20—21)\* aufgefaßt wird, sind alle Stellen, wo von der allmählichen Ausbreitung des Evangeliums als einem Wachstum des Gottesreiches gesprochen wird: Matth. 13, 24—33 und 47—48; Mark. 4, 26—29; ferner Matth. 12, 28; 18, 4; Mark. 4, 11; 12, 34; Luk. 9, 62. In einer Anzahl Stellen (z. B. Matth. 5, 3 und 10; 6, 33; 11, 11; 13, 44—46; 19, 12; Mark. 10, 14)

---

\*) Da diese Stelle für die ganze Auffassung des idealen Gottesreiches die allein entscheidende ist, so sei hier bemerkt, daß die Luthersche Übersetzung teils ungenau, teils einseitig ist. In V. 20 muß es nicht heißen: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden“, sondern es „kommt nicht mittelst Auflauerns“, d. h. es kommt darum nicht früher, wenn man ungeduldig darauf passet. In V. 21 sagt der Text wörtlich: „Das Reich Gottes ist innerhalb euer.“ Die grammatisch nächstliegende Deutung dieser Worte ist die: „es ist innerhalb eures Kreises, innerhalb eurer Gemeinschaft“. Erst in zweiter Reihe kommt die andere Deutung in Betracht: „es ist innerhalb eines jeden von euch, inwendig in euch“. Die erstere Deutung macht das ideal antizipierte Gottesreich zu einer objektiv realen, sozialen Erscheinung, die letztere macht es zu einer subjektiv idealen Erscheinung des individuellen Bewußtseins. Alle übrigen Stellen illustrieren wesentlich die soziale Deutung des ideal antizipierten Gottesreiches; diese muß deshalb auch aus sachlichen Gründen als die vorwiegende angesehen werden. Sie schließt aber die individuelle Deutung nicht aus sondern stillschweigend ein, wenn sie dieselbe auch nicht besonders heraushebt, sondern dies einer späteren Stufe der Entwicklung überläßt.



kann der Ausdruck Gottesreich füglich beide Bedeutungen in sich vereinigen. Am merkwürdigsten aber ist Mark. 10, 15, wo er sagt: Wer das Gottesreich (gegenwärtig als ideal antizipiertes) nicht wie ein Kind aufnimmt, der wird nicht in dasselbe (als reales nach dem jüngsten Gericht) hineinkommen. Diese Lizenz, den Ausdruck Gottesreich auf die Gemeinschaft der Gläubigen und den Gemütszustand auszudehnen, welcher das künftige Gottesreich in beseligender Hoffnung ideal antizipiert, und die Verwirrung dieser beiden ganz verschiedenen Begriffe verändert übrigens an den Vorstellungen über die Beschaffenheit des eigentlichen Gottesreiches nicht das Geringste, und schon daraus, daß Jesus und Johannes der Täufer ihre Botschaft von der Nähe des Gottesreiches als ohne alle Erläuterung für das Volk verständlich voraussetzen, geht hervor, daß beide sich in ihren Anschauungen über dasselbe nicht von der allgemeinen Meinung des Volkes entfernen. — Jedenfalls ist festzuhalten, daß die ideale Antizipation des Gottesreiches in der Hoffnung schlechterdings keine selbständige Bedeutung hat und haben kann, daß sie mit demjenigen, in dessen Antizipation sie besteht, steht und fällt, also von einem idealen immanenten Gottesreich im Sinne der Lehre Jesu keine Rede mehr sein kann, sobald man den Glauben an das reale transzendente Gottesreich hat fallen lassen. Ebenso gewiß ist es, daß mit dem Glauben an die unmittelbar bevorstehende Nähe des realen Gottesreiches die Quelle vernichtet wird, aus welcher die ideale Antizipation desselben ihre tröstende und beseligende Kraft schöpft, und daß eine Dogmatik, welche an Stelle des Evangeliums von der täglich zu erwartenden Neuschaffung der Erde und Restitution des sinnlichen Paradieses im Erdreich einen abstrakten Glauben an übersinnliche Seelenfortdauer setzt, jedes Recht verloren hat, sich auf das ideale Gottesreich der Lehre Jesu zu beziehen. Alle Umdeutungen der eschatologischen, apokalyptischen, katastrophischen Reichserwartung Jesu in einen ethischen, evolutionistischen Begriff des idealen Gottesreiches gehören einer viel späteren Zeit an und machen, wenn man sie gewaltsam auf Jesus zurückprojiziert, dessen heroischen Enthusiasmus unverständlich. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die ganze propagandistische Kraft der Lehre Jesu auf seine Jünger und auf die Generationen des ersten Jahrhunderts wesentlich in der frohen Botschaft von der Nähe des realen Gottesreiches lag, und daß der Zauber dieser Hoffnung auf ein Ende aller Not und die Wiederkehr eines paradiesischen Zeitalters durch die Predigt eines

idealen Gottesreiches in den Herzen der elenden Menschen weder ersetzt noch merklich unterstützt werden konnte. Erst in dem Maße, als die Hoffnung auf das Ende dieser Welt sich abschwächte, mußte die ideale Seite des Gottesreiches mehr und mehr betont werden, und erst im zweiten Jahrhundert war das christliche Gemeindebewußtsein hinreichend erstarkt, um in der organisierten christlichen Brüderschaft einen Ersatz für die Verzögerung des realen Gottesreiches zu finden. Aber auch nur für die Verzögerung, nicht etwa für das gänzliche Ausbleiben des realen Reiches konnte das inwendige ideale Gottesreich Ersatz gewähren; hätte man die hinausgeschobene Erwartung mit einem Schlage aufheben können, so wäre auch damals noch das Christentum haltlos in sich zusammengebrochen. Dieser Zustand aber ist es, der sich in den synoptischen Evangelien spiegelt, während der Verfasser des Johannes-Evangeliums seiner Zeit voraus ist. Wir können deshalb gar nicht wissen, wie stark die Synoptiker die Lehre Jesu vom Reich retuschiert haben, um sie dem Bewußtsein ihrer Zeit konform zu machen und die Nichterfüllung der Verheißungen Jesu zu vertuschen. Es ist ganz wohl möglich, daß der historische Jesus vom Reich überhaupt nur im realen Sinne gesprochen hat, und daß er die hoffende Vorwegnahme des Künftigen im Bewußtsein der Gläubigen noch gar nicht mit dem Ausdruck Reich Gottes bezeichnet hat.

Das eigentümliche schwärmerisch beseligte Naturell Jesu war es nun, was ihn dazu brachte, im Anfang seiner Predigt die frohe Botschaft vom Reich als alleiniges Motiv für die geforderte Sinnesänderung hinzustellen; denn er glaubte, daß durch dieses nahe und überschwengliche Glück alle seine Zuhörer eben so stark wie er selbst ergriffen werden würden, und die verlangte Buße ihnen ein geringer Einsatz für einen so hohen Gewinn, also seine Annahme ein Gebot der gemeinen und einfachen Klugheit, seine Zurückweisung die größte Torheit und Unvernunft scheinen würde (Matth. 7, 24 und 26; 13, 44—46; 25, 2 und 4). Obenein lag in seiner angeborenen Menschenfreundlichkeit und auch wohl in der ihm bekannt gewordenen Humanität des Talmudismus etwas, das ihn anfangs hinderte, zu den rohen und schauerlichen Einschüchterungsmitteln der älteren Propheten zurückzugreifen. In seiner zweiten und dritten Periode aber, als die Erfahrungen ihn hinreichend überzeugt hatten, daß die Menschen ganz anders und weit schwerer zu motivieren sind, als er sich gedacht hatte, da verschwindet fast ganz der

Charakter strahlender Freudigkeit, den sein Evangelium im Beginn gehabt hatte, und macht einem düsteren Zelotismus Platz, der auch die verblaßten Schreckensbilder vom Tag des Herrn aus der alttestamentlichen Prophetie wieder hervorholt (Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21), die doch nur noch jener Hefe des Volks als neu imponieren konnte, welche zu ungebildet war, um ihre eigene Geschichte zu kennen. Durch seine Mißerfolge gereizt, räumt Jesus seinem ursprünglichen Naturell zuwider in seiner späteren Zeit den prophetischen Schreckensdrohungen einen noch weit größeren Platz ein, als Johannes es seinem Charakter gemäß getan hatte, und läßt von diesen das Wesen der frohen Botschaft völlig verdunkelt werden.

Was nun die Zeitbestimmung betrifft, welche Jesus dem Tag des Herrn gab, so sind seine Aussprüche darüber so unzweideutig, daß sie niemals haben falsch verstanden werden können als von solchen, die sie falsch verstehen wollten, weil es ihnen anstößig war, daß die einzige Prophezeiung, in welcher Jesu Prophetentum bestand, und der einzige und letzte Rest von Originalität, der in der Verkündigung seiner ersten Periode zu finden ist, sich als ein irrthümliches Hirngespinnst erwiesen hat, dessen Unrichtigkeit von der Geschichte auf das Bündigste dargetan ist. Bei seinen Schilderungen von den Schrecken jenes Tages fügt er hinzu (Matth. 24, 34 = Mark. 13, 30 = Luk. 21, 32): „Wahrlich ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen bis daß dies alles geschehe!“ Es sind aber bei Lebzeiten des Geschlechts seiner Zuhörer weder die Sterne vom Himmel gefallen, noch des Menschen Sohn in seiner Herrlichkeit aus den Wolken gekommen (Mark. 13, 24—27), noch haben die Engel mit hellen Posaunen die Auserwählten von einem Ende des Himmels zum anderen gesammelt, obwohl Jesus es vorher gesagt hat (Mark. 13, 23), und zwar mit Worten vorher gesagt hat, die er mit Nachdruck für so unvergänglich erklärt hat (Matth. 24, 35) wie das Wort Gottes des alten Testaments selbst (Matth. 5, 18). Er prägt ihnen wiederholentlich ein (Matth. 16, 28 = Mark. 9, 1 = Luk. 9, 7), daß ganz gewiß etliche seiner Zuhörer den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn in seiner Herrlichkeit mit seinen Engeln in seinem Reich kommen sehen. Bei der Aussendung der Apostel gebietet ihnen Jesus nur in die Städte der eigentlichen Israeliten zu gehen, nicht einmal in die der Samariter (Matth. 10, 22—23), da die Zeit so kurz sei, daß sie bis zur Wiederkunft des Messias nicht einmal mit den israelitischen Städten die Reihe durchkommen

würden (Matth. 10, 23). Keine einzige Stelle gibt es im ganzen neuen Testament, welche es wagt, an der Richtigkeit dieser Prophezeiungen zu zweifeln, sondern in der ganzen Christengemeinde des ersten Jahrhunderts ist die Erwartung der unmittelbaren Wiederkunft des Messias nicht nur unbezweifelnder Glaube, sondern geradezu die Lebensluft, in der sie atmet, die Grundidee, welche ebenso wie bei Jesus selbst das ganze Leben in theoretisch-religiöser und in praktisch-ethischer Beziehung fast ausschließlich bestimmt. Jeder hoffte mit Paulus (2. Kor. 5, 4 und 1. Kor. 15, 51—52), daß er für seine Person nicht nötig haben werde, den Tod zu schmecken und bis zur Auferstehung im Hades zu bleiben, sondern daß er so glücklich sein werde, bis zur Wiederkunft des Messias am Leben zu bleiben, wo ihm dann nur die verklärende Umwandlung der Leiblichkeit (Überkleidung) widerfährt.

Die Stelle Luk. 21, 24 (welche nicht in der apostolischen Quelle stand, sondern erst nach dem Fall der Stadt von Lukas zugesetzt ist) führt die Zerstörung Jerusalems durch die Heiden unter den Vorboten des Weltendes an (vgl. Luk. 21, 31). Wenn auch Jesus selbst die Zerstörung Jerusalems nicht ausdrücklich vorher gesagt hatte, so hatte doch die Urgemeinde seine Schilderungen von kriegereischen Greueln der Verwüstung sofort auf den Römerkrieg beziehen müssen, als derselbe dem jüdischen Reiche den Untergang drohte, und das Lukas-Evangelium legt demgemäß auch zweimal die entsprechende Prophezeiung in Jesu Mund (19, 43—44; 21, 20—24).\*) Die Folge dieser speziellen Anwendung der allgemeinen Verheißung war aber die, daß nach dem Fall Jerusalems alle Christen überzeugt waren, buchstäblich in den letzten Tagen zu leben, und diese Idee ihre Denk- und Handlungsweise bestimmte. Als nun die Wiederkunft des Messias dennoch ausblieb, erhoben sich Zagen und Zweifel, da das ganze Urchristentum nur auf dieser unmittelbaren Erwartung beruhte. Eine Menge der Bücher des neuen Testaments (z. B. der Brief des Judas, 2. Petr., an die Ebräer, Offenb. Joh. u. a. m.) haben ausschließlich oder doch hauptsächlich den Zweck, die wankende Christenhoffnung aufrecht zu halten. Alle Verfasser dieser Schriften

---

\*) Markus 13, 2 u. 14—20 und Matthäus 24, 2 u. 15—22 geben diese Prophezeiung in viel unbestimmterer Fassung und lassen erkennen, daß eine unbestimmte Unheilsverkündung der gemeinsamen Quelle erst nachträglich und zwar zunächst zaghaft und in vorsichtiger Andeutung auf die Zerstörung Jerusalems bezogen worden ist.



sind darüber einig, daß sie in den letzten Tagen leben und daß die Wiederkunft des Messias unmittelbar bevorsteht (Offenb. Joh. 1, 1 und 3; 3, 11; 12, 20, 22, 6—7 und 10 und 20). Der zweite Petrusbrief (3, 8—9) sucht Entschuldigungsgründe für die der Weissagung zuwiderlaufende Verzögerung auf und findet als ersten, daß Gott ein anderes Zeitmaß habe als der Mensch, nämlich ein Tag vor Gott wie tausend Jahre vor den Menschen sei. Diese Entschuldigung trifft aber vorbei, weil Jesus den Eintritt des Weltendes nicht nach Tagen und Jahren, sondern nach der Länge des Menschenlebens bestimmt hat, die vor Gott und Menschen gleich ist. Die zweite Entschuldigung ist dieselbe, die schon Jonas brauchte, daß Gott sich in langmütiger Erbarmung eines anderen besonnen habe, als da er Jesus die Prophezeiung auftrag, woraus folgen würde, daß entweder Gott beim Geben der Prophezeiung nicht gewußt oder nicht mit in Anschlag gebracht habe, wie sich die Menschen dem Evangelium gegenüber verhalten würden (was seiner Allwissenheit resp. seiner Allweisheit widerspricht), oder daß sich sein Charakter seitdem verändert habe, so daß er zu einem Grade der Langmut und Barmherzigkeit gekommen ist, den er beim Geben der Prophezeiung nicht besaß (was seiner Vollkommenheit und Unveränderlichkeit widerspricht). Alle diese Schriftsteller fordern aber ihre gläubigen Brüder auf, nicht von ihrer Christenhoffnung abzulassen und nur noch einen Moment Geduld zu haben, denn der Messias müsse ja jeden Augenblick kommen.

Wenn aus allem erhellt, daß das Urchristentum wirklich so wie Jesus es sich gedacht hatte, an der Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Gottesreiches wie an einem einzigen dünnen aber elastischen Faden hing, so kann man daraus entnehmen, daß zu Lebzeiten Jesu die Verkündigung von der Nähe des Herrentages und des Gottesreiches in der Tat das Netz war, womit allerlei gute und faule Fische gefangen wurden, und daß Jesus ohne diesen hinfälligen Bestandteil seiner Lehre bei seinem Tode nicht 120, sondern vielleicht 2 bis 3 Anhänger seiner Messianität hinterlassen haben würde. So lange noch einer der unmittelbaren Zuhörer Jesu lebte, hielt die Hoffnung der Erfüllung seiner Verheißung Stand (Joh. 21, 22—24), nach dem Tode des letzten aber war die Erwartung des Reiches Gottes schon zu sehr in Fleisch und Blut übergegangen, um energisch erschüttert zu werden. Es ist aber selbstverständlich mit dem Tode des letzten Zuhörers Jesu die Erfüllung seiner Verheißung ein für

allemal zur Unmöglichkeit geworden, d. h. sie hat sich als falsche Prophezeiung erwiesen. Waren diese Aussprüche Jesu menschliche Gedanken, so waren sie eben irrtümliche Einbildungen; wer aber diese unzweifelhaft Jesu selbst angehörenden Aussprüche nicht als Menschenwerk gelten lassen will, sondern in ihnen Gottes Wort sieht, dem bleibt, da Irrtümer Gottes nicht möglich sind, nichts anderes übrig, als absichtliche Unwahrheiten Gottes in ihnen anzuerkennen, etwa zu dem Zweck, die Menschen zu gewissen Leistungen durch falsche Vorspiegelungen und lockende Verheißungen zu ködern, welche nicht in der versprochenen Weise inne zu halten, von vornherein die Absicht feststand. Jedenfalls fällt auch dann der Charakter der Wahrsagung fort, da dieser durch die Bewährung der Verheißung bedingt ist, und würde Jesus sogar aus diesem Gesichtspunkt nicht als ein wahrer, sondern als ein falscher Prophet erscheinen, wenn wir nicht überhaupt schon oben gesehen hätten, daß seine Zeitbestimmung des Weltendes in seinen eigenen Augen gar nicht den Charakter prophetischer Weissagung, sondern den einer durch seinen menschlichen Verstand empirisch erschlossenen Behauptung hatte, da er andere tadelt, daß sie nicht durch vernünftige Überlegung zu denselben Resultaten gekommen sind (Matth. 16,3).

Es ist hiernach sowohl theologisch wie historisch unmöglich, die auf ein Menschenalter festgesetzte Zeitbestimmung Jesu für den Tag des Herrn für Gottes Wort, d. h. für unmittelbare göttliche Eingebung anzusehen; da die Art dieser Zeitbestimmung aber das einzige Originelle in der ersten Zeit Jesu ist, so wird mit der Ungültigkeit seines Zeugnisses in diesem Punkte von einer für ihn und das Urchristentum fundamentalen Wichtigkeit zugleich sein Zeugnis überhaupt entkräftet und insbesondere das Selbstzeugnis seiner Messianität, da seine Behauptung, daß seine menschliche Persönlichkeit identisch mit dem am Tag des Herrn aus den Wolken kommenden Messias sei, auf ganz derselben Linie mit jener anderen steht (da sie wiederum das einzige Originelle in seiner letzten Zeit ist) und mit der Vorhersagung über den Tag des Herrn auf das Innigste und Engste zusammenhängt. Da nun das Erscheinen dieser Persönlichkeit, mit der Jesus sich identifiziert wissen wollte, vor dem Absterben jenes Geschlechtes nicht erfolgt ist, sondern sich als eine Fiktion Jesu erwiesen hat, so folgt daraus, daß er und die Apostel Jesum nur mit einer Fiktion identifiziert haben, also auch die Identifikation selbst eine Fiktion war. Würde

z. B. jetzt ein Messias aus den Wolken kommen, so wäre es doch nicht derjenige, mit welchem Jesus und seine Apostel Jesum identifiziert haben. Übrigens haben wir im vorigen Abschnitt hinlänglich gesehen, wie Jesus zu dieser Fiktion seiner Messianität auf menschlichem Wege gekommen ist.

Aber nicht nur für das Selbstzeugnis der Messianität Jesu wird sein Irrtum in der Vorhersagung des nahen Weltendes verhängnisvoll, sondern er vernichtet überhaupt mit einem Schlage seine dogmatische Unfehlbarkeit. Denn das nahe Weltende war der eigentliche und einzige Inhalt des Evangeliums, welcher allein ihm den Charakter der frohen Botschaft verlieh; es war das Fundamentaldogma des Urchristentums, ja es war sogar (neben der Messianität Jesu) geradezu das einzige urchristliche Dogma und hörte erst auf Dogma zu sein, als es sich tatsächlich als falsch erwiesen hatte, ohne daß es damit aufgehört hätte, stille Hoffnung zu bleiben; für die praktische Lehre Jesu ist es, wie wir sehen werden, das entscheidende Moment für alle vorkommenden Abweichungen vom Talmudismus. Wer in einem Dogma irrt, kann keine dogmatische Unfehlbarkeit mehr beanspruchen; wer in einem die ganze praktische Lehre bestimmenden Fundamentaldogma irrt, dessen Lehre wird, so weit sie von diesem beeinflußt ist, wahrscheinlich ebenso irrtümlich sein (wie sich bald zeigen wird), wenigstens kann sie nur durch Zufall richtig werden, wie das Resultat auch eines falschen Rechenexempels durch Zufall richtig werden kann. In demjenigen aber, was Jesus aus dem Mosaismus und Talmudismus unverändert übernommen hat, kann, abgesehen von der aphoristischen Zusammenhangslosigkeit und Dürftigkeit dieser Reproduktionen, überhaupt nicht von einer göttlichen Offenbarung die Rede sein; in bezug auf diesen Teil könnte nur von einer göttlichen Bestätigung des schon Vorhandenen gesprochen werden; — wird aber derjenige, welcher in seinen originalen Produktionen so sehr dem Irrtum unterworfen war, wirklich als ein guter Gewährsmann für die Trefflichkeit der Auswahl und die Makellosigkeit des Reproduzierten gelten können? Man steht hier vor der Alternative: entweder man muß zugestehen, daß durch den von der Geschichte geführten Beweis, daß die von Jesus verkündete frohe Botschaft ein menschlicher Irrtum war, die Autorität Jesu überhaupt untergraben und eine Berufung auf dieselbe bedeutungslos geworden ist; oder man muß den Mut haben, den klaren Sinn jener Aussprüche Jesu

ihrem unzweideutigen Wortlaut ins Gesicht zu leugnen.\*) Daß das Evangelium, d. h. die frohe Botschaft, von der Nähe des Gottesreiches wirklich der fundamentale Kern der Lehre Jesu war, geht aus den ersten Kapiteln der Synoptiker mit Evidenz hervor (Matth. 4, 17 und 23; 9, 35; 10, 7; Mark. 1, 14—15; Luk. 4, 43; 24, 47), denn die sittliche Forderung der Sinnesänderung ist überall mit der frohen Botschaft so verbunden, daß letztere als der Grund, erstere als die logische Folge erscheint (Matth. 4, 17; Luther hat das „denn“ ausgelassen), so daß wohl, wenn der Grund gesetzt ist, die Folge mitgesetzt ist, aber umgekehrt die Folge nicht gesetzt werden kann ohne den Grund. Das Evangelium vom nahen Reich ist es mithin, worauf es Jesu ankommt; auf ihm ruht alles, von seiner Annahme hängt das Heil ab, da von ihm die Sinnesänderung bewirkt werden soll, und gegen die fundamentale Wichtigkeit dieses Dogmas erscheint das spätere zweite Dogma der Messianität Jesu als gleichgültig, da auch derjenige, welcher die Messianität Jesu nicht anerkennt, deshalb nicht zu den Verdammten gehört (Matth. 12, 32), wogegen die Erlangung des ewigen Lebens unmöglich ist für denjenigen, der das Fundamentaldogma von der Nähe des Reiches nicht annimmt (Mark. 10, 15).

Am allerwenigsten darf das Wesen der Lehre Jesu in einer neuen religiösen Lehre oder theologischen Metaphysik gesucht werden, da er ja strenggläubiger Jude ist. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch sein Gott (Mark. 12, 26), und das alte Testament gilt ihm wie jedem Juden als göttliche Offenbarung (Luk. 10, 26). Es kann mithin gar nicht davon die Rede sein, daß Jesus habe eine neue Religion bringen wollen, da er vielmehr die jüdische für die einzig richtige und ewig wahre hält (Matth. 5, 18; Luk. 16, 17); es kann aber ebensowenig davon die Rede sein, daß Jesus die jüdische Religion habe verändern oder gar verbessern wollen, da er sie für die unvergängliche Religion hält und jeden, der es

---

\*) Übrigens hat Jesus auch sonst noch mit seinen Prophezeiungen kein Glück gehabt, wie z. B. Matth. 5, 18 und 12, 40. In letzterer Stelle behauptet Jesus, daß er drei Tage und drei Nächte in der Unterwelt bleiben werde, während doch seine Leiche nur einen Tag und zwei Nächte in dem betreffenden Grabe lag. Kritisch betrachtet sind alle von den Evangelisten Jesu in den Mund gelegten Prophezeiungen über seinen Tod unhistorische Versuche, das tragische Ende Jesu mit dem Messiasglauben der Jünger einigermaßen in Einklang zu bringen.



wagen wollte, das geringste darin wegzulassen oder zu ändern und die Leute so zu lehren, zu dem Geringsten im Gottesreich herabsetzt (Matth. 5, 19). Er fordert auf, die Gebote zu halten (Matth. 19, 17) und das alte Testament bis aufs kleinste zu befolgen in Tat und Lehre (Matth. 5, 19), wie er denn auch dem vom Aussatz Geheilten (Mark. 1, 44) befiehlt, das von Moses vorgeschriebene Reinigungsopfer darzubringen. Mit seinem Verhalten zum Sabbath vergeht er sich keineswegs gegen das mosaische Gesetz, wie er den Gegnern durch den Hinweis nicht nur auf den Geist des Gesetzes (Mark. 2, 27; Luk. 13, 15; 14, 5), sondern auch auf maßgebende Präzedenzfälle (Mark. 2, 25—26) zeigt.\*) Einen Unterschied von Ritual- und Moralgesetz kennt er nicht; er und seine Jünger befolgen beide gleichmäßig als göttliche Gebote, und er verlangt nur, daß über der peinlichen Erfüllung unwichtigerer Dinge nicht die wichtigeren (Matth. 23, 23), über den Opfern nicht die barmherzige Liebe vernachlässigt werde (Matth. 12, 7). Allerdings aber verwirft er ebenso wie der Talmud\*\*) als mindestens nutzlos jene schweren und unerträglichen Zusätze, mit denen Menschensatzung das göttliche Gesetz verunstaltet hat (Matth. 23, 4; Mark. 7, 7—13). So war z. B. die Forderung des Händewaschens vor der Mahlzeit, die Jesus sich weigert zu erfüllen (Mark. 7, 1—9), eine ganz unsinnige Folgerung der Rabbiner aus 3. Mos. 15, 11, wo nur von dem Waschen nach der Berührung mit einem Aussätzigen die Rede ist. — Wenn Jesus gewisse Dinge, die im mosaischen Gesetz nicht nur nicht verboten, sondern sogar mit normgebenden Bestimmungen für ihre Anwendung versehen waren, wie den Eid oder die Verstoßung der Frau mit Ausstellung eines Scheidebriefes, seinen Jüngern zu unterlassen gebietet, so hebt er damit das Gesetz nicht auf, sondern er fordert sie nur auf, von einer ihnen gesetzlich zustehenden Befugnis keinen Gebrauch zu machen, wie wir dies noch in weit höherem Maße

---

\*) Er befindet sich hier ganz in Übereinstimmung mit der talmudischen Lehre, nach welcher die Gefahr stets den Sabbath verdrängt, selbst die Gefahr für den winzigsten Säugling. Überhaupt war der jüdische Sabbath nicht ein grimmiger Bußtag wie der englische Sonntag, sondern ein wahrer Festtag, ein Tag der Freude und des Ergötzens.

\*\*) „Das Gesetz ist den Menschen gegeben worden, nicht den Engeln.“ Es soll nicht zum Fallstricke oder zur Bürde für den Menschen werden, die ihm das Leben verhaßt machen. Freilich hat der Talmud mit dem Aufräumen nicht Ernst machen können, wie das spätere Heidenchristentum es konnte.

später bei anderen sozialen Fragen sehen werden. Er kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß die spezielle Ausführung der Mosaïschen Gesetzgebung durch die niedere Kulturstufe jener früheren Zeit bedingt war, und daß mit Rücksicht auf die Gefühlsroheit und Herzenshärte derselben manche Spezialgebote eine andere Fassung erhalten haben (vgl. Mark. 10, 5), als einer Zeit von verfeinerterem Gefühlsleben entspricht. In diesem Sinne war es das Bestreben der Talmudischen Lehrentwicklung, den sittlichen Gehalt der Mosaïschen Gebote aus den zum Teil rohen Formen der Spezialvorschriften zu immer geistigerer und innerlicherer Gestalt herauszuläutern, und Jesus teilte nur den Standpunkt aller feinfühligere Naturen seiner bereits von hellenischer Bildung gehobenen Zeit, wenn auch er auf eine solche Vergeistigung und Verinnerlichung der Mosaïschen Gesetze drang. Nicht eine Beseitigung vorhandener Vorschriften, sondern vielmehr eine Verschärfung der an sich selbst zu stellenden sittlichen Anforderungen über das von Moses urgierte Maß hinaus ist damit gefordert, und wenn Jesus dieses vom Zeitgeist geforderte Hinausgehen über Moses in seinen volkstümlichen Ansprüchen durch ein antithetisches: „Ich aber sage euch“ personifiziert (Matth. 5), so liegt darin nicht der geringste Grund, an die Absicht einer Überschreitung der Grenzen des Judentums zu denken. Er weist an derselben Stelle (V. 17) mit der vollen Lauterkeit der Überzeugung ausdrücklich den Verdacht zurück, als ob er gekommen wäre, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, da seine Mission nicht die sei, aufzulösen, sondern zu erfüllen — und zwar die Prophetie durch die frohe Botschaft vom wahren Gottesreich, das Gesetz durch die erwähnte Erhebung auf die inzwischen erreichte höhere Kulturstufe und durch Hinweis auf das seine Erfüllung sichernde Motiv (die Nähe des Reiches). — Aber nicht bloß für das Gesetz als solches verlangt er Gehorsam, sondern er gebietet sogar, alles das zu halten und zu tun, was die auf Moses Stuhl sitzenden (d. h. seine Stelle vertretenden) Schriftgelehrten und Pharisäer vorschreiben (Matth. 23, 2—3); hiermit erkennt er das levitische Priestertum als eine durch Moses gegebene göttliche Ordnung noch in seiner letzten Zeit in demselben Augenblick an, als er seinen Jüngern verbietet, sich Priester, Vater oder Meister nennen zu lassen (Matth. 23, 8—10),\*) und drückt dadurch unmittel-

\*) Das spätere Christentum freilich hat nicht nur das levitische Priestertum aufgehoben, sondern nennt auch gegen Jesu Befehl die Jünger der Jünger

bar seine Gemeinde zu einer dem levitischen Priestertum unterworfenen Sekte herab, die nur in sich keine Priester mehr haben soll, sondern sich in Fragen ihrer spezifischen Eigentümlichkeit an Jesus als einzigen Führer (nicht Priester) halten soll.

Die Synoptiker tragen, wie in jeder anderen Beziehung, so auch hinsichtlich der Stellung zum orthodoxen Judentum die Lehre Jesu in einer an ihren eigenen Standpunkt sich möglichst eng anschließenden Fassung vor; sie müssen also notwendig Jesus weit liberaler färben, als er es wirklich war, weil sie bereits mit den Tatsachen blühender heidenchristlicher Gemeinden zu rechnen haben und zwischen Paulinismus und Judenchristentum zu vermitteln suchen. So kann z. B. Jesus den Ausspruch Matth. 15, 11 = Mark. 7, 15 nicht wohl in einer so allgemeinen Fassung getan haben, welche die Mißdeutung offen läßt, als ob er nicht nur die Beschränkungen, welche Mensehengebot sind (Mark. 7, 13; Matth. 15, 9), sondern auch die Speisegesetze Mosis, welche Gottes Wort sind, dadurch hätte antasten wollen. Es ist charakteristisch, daß diese einzige Stelle der Synoptiker, welche mit Grund auf eine Aufhebung des Mosaischen Zeremonialgesetzes durch Jesus gedeutet werden könnte, gerade die Speiseverbote betrifft, in welchen der Kampf des Judenchristentums und Heidenchristentums seinen Hauptankampf fand. Es ist nämlich begreiflich, daß gerade auf diesem Punkte der Einfluß des siegreichen Paulinismus die Redakteure unserer Evangelien zu einer gewissen Konzession drängte; es wäre andererseits unbegreiflich, wie gerade auf diesem Punkte das Judenchristentum sich zu so hartnäckigem Widerstande hätte versteifen können, wenn die heidenchristlichen Gegner ihm einen derartigen „Ausspruch des Herrn“ als Legitimation ihres Standpunktes entgegenhalten konnten. Jesus mag vielleicht eine ähnliche Äußerung, wie Mark. 7, 15 sie berichtet, getan haben, aber in einer noch unbestimmteren Fassung, welche ohne alle Beziehung auf mosaische Speiseverbote gemeint war; gerade eine solche Äußerung erschien dann geeignet, um die zur Zeit der Abfassung unserer Evangelien bereits unumgänglich scheinende Konzession an das Heidenchristentum anzuknüpfen, während sie mit der ausdrücklichen Erklärung Jesu über seinen Standpunkt im unvereinbaren Widerspruch steht. Wer es vorzieht, eine

---

Jesu „Priester“ und der Katholizismus nennt sein Oberhaupt Vater (papa).  
— Vgl. auch Matth. 20, 25—28.

spätere Einschaltung dieser Stellen anzunehmen, mit dem habe ich keinen Grund zu streiten; nur soviel muß ich mit Entschiedenheit aufrecht erhalten, daß, wenn Jesus eine Äußerung wie die Mark. 7, 15 wirklich mit Bezugnahme auf Speisegebote getan haben sollte, seine Absicht nimmermehr auf eine Beseitigung mosaischer Speisegesetze gerichtet sein konnte, sondern nur auf eine Beseitigung der ausgeklügelten pharisäischen Zusätze zu denselben, also nicht auf eine Alteration des Zeremonialgesetzes, sondern nur auf eine Restauration desselben nach seinem ursprünglichen (göttlichen) Sinne und auf die Reinigung desselben von den Verunstaltungen und Erschwerungen durch mißverständliche oder willkürliche Menschensatzung (durch den „Zaun“, mit dem das Gesetz umgeben worden war).

Was die schon oben erwähnte Verschärfung einiger mosaischer Vorschriften betrifft, so ist dabei auch noch darauf aufmerksam zu machen, daß Moses bei der Abfassung seines Kriminalkodex sich an das tatsächliche Verbrechen halten mußte, während die Ethik des Talmudismus den Akzent mehr und mehr auf den animus, die Gesinnung des Herzens legte und zuletzt dahin gelangt war, den Wunsch, das Laster auszuüben, für frevelhafter als die Tat selbst zu halten. Aber während der Talmudismus ethische Vorschrift und Kriminalkodex auseinander zu halten wußte, verstand Jesus dies nicht, weil er überhaupt die Notwendigkeit der irdischen Gerichtspflege nicht begriff und alles vom Standpunkt des transzendenten Gerichts ansah, wo allerdings nur die Gesinnung maßgebend sein kann. Freilich bringt er doch wieder zum Teil irdische Strafen in diese transzendente Beurteilung hinein (Matth. 5, 22). Die Beschränkung der Ehescheidung auf den Fall des Ehebruchs (Matth. 5, 32) will nichts sagen, wenn der begehrlische Blick schon als Ehebruch gedeutet wird (Matth. 5, 18). Auch wenn es wahr wäre, daß Jesus später in dem Glauben an seine Messianität den Messias für einen Herrn des Sabbaths, d. h. als für seine Person über dem Gesetze stehend erklärte (was bei dem Charakter der Stelle Mark. 2, 28 als eines gegen das Vorhergehende sinnstörenden Zusatzes doch immerhin zweifelhaft ist), so würde dies doch den Tatbestand unverändert lassen, da Jesus doch von dem ihm in seinen Augen alsdann theoretisch zustehenden Rechte der Gesetzesausnahme oder Gesetzesänderung faktisch und praktisch niemals Gebrauch gemacht hat; denn auch für ihn kann ja eine solche Berechtigung überhaupt nur eine formelle Bedeutung ohne materiellen Wert gehabt haben, da doch



unmöglich das Wort Gottes sich selber ein Dementi geben kann. Nur ein einziges Mal bildet Jesus sich ein, dem alten Testamente widersprechen zu müssen (Matth. 5, 43); indessen beweist auch dieser Fall nichts, weil er nur auf einem Irrtum und Mißverständnis Jesu hinsichtlich der Lehre des alten Testaments beruht; denn das Gebot des Feindeshasses, welches er aufheben will, ist im alten Testament nirgends zu finden.

Ganz falsch ist es, aus der Weissagung vom Fall des Tempels (Mark. 13, 2) ableiten zu wollen, daß die israelitische Kultusform eine totale Umwandlung erfahren werde, da diese Zerstörung jedenfalls zu den Vorboten des Weltendes gehört, und da nach einer vom ganzen Urchristentum akzeptierten Verheißung der Prophetie im neuen Jerusalem des Gottesreiches ein neuer Tempel gebaut wird. Vielmehr ist für Jesus der Tempel Gottes Wohnhaus (Matth. 23, 21; Luk. 2, 49), das auf keine Weise entweiht werden darf (Mark. 11, 17), und das von Johannes berichtete Gespräch mit der Samariterin (Joh. 4, 21) ist nicht bloß unhistorisch, sondern auch dem Geiste Jesu zuwider, der durch und durch Jude ist und nur als Jude denkt und fühlt. Daß seine Nichtbeteiligung an nationaler Politik kein Einwand hiergegen ist, haben wir schon oben gesehen, da er auch das Gottesreich nur als jüdisches faßt, während der Talmud ganz sicher weiß, daß die guten Menschen unabhängig von ihrer Nationalität und überlieferten Religion zur Seligkeit gelangen. Jesus aber stellt das auserwählte Volk Gottes den Heiden (in Hindeutung auf ein talmudisches Gleichnis), wie die Kinder des Hauses den Hunden gegenüber und betrachtet das Evangelium als das nur für die Kinder des Hauses bestimmte Brot, als ein Heiligtum, das man nicht den Hunden von Heiden vorwerfen dürfe (Matth. 15, 26; vgl. 6, 15); demgemäß erklärt er nicht nur seine persönliche Mission für beschränkt auf das Volk Israel (Matth. 15, 24), sondern auch seinen Jüngern verbietet er ausdrücklich, auch nur zu den halbjüdischen Samaritern zu gehen, da sie bis zum Weltende kaum mit den israelitischen Städten zu Ende kommen würden (Matth. 10, 5—6 u. 23). Er schilt (Matth. 23, 15) auf die Proselytenmacherei der Pharisäer, wenn er auch selbst die jüdischen Proselyten nicht vom jüdischen Gottesreich ausschließt (Matth. 8, 11). Die Erzählung (Matth. 8, 5—13) vom Hauptmann von Kapernaum beweist gar nichts, da Jesus ihm die gewünschte Heilung verspricht, ehe er merkt, wen er vor sich hat, sich dann aber nur scheut, sein Versprechen

zurückzunehmen. Wenn nicht die ganze Erzählung verfrüht ist, so ist jedenfalls Vers 11—12 eine ungehörige Einschubung; da Jesus nicht nur zwei Kapitel später den Aposteln dem widersprechende Instruktionen gibt, sondern sogar sieben Kapitel später, also am Ende seiner zweiten Periode, sich nur mit Mühe entschließt, dem kananäischen Weibe ihre Tochter zu heilen, als sie ihm demütig zu schmeicheln weiß (Matth. 15, 27). Überhaupt aber handelt es sich in beiden Fällen ja gar nicht um die Frage der Zulassung oder Nichtzulassung zum Gottesreich, sondern bloß um die Frage, ob der Judenprophet seine Wundergabe der Krankenheilung auch Heiden zugute kommen lassen dürfe. Daß Jesus hier um des nationalen Vorurteils willen zögert, das einfachste Gebot der Menschenpflicht und Nächstenliebe zu erfüllen und die für ihn mühelose Heilung zu versuchen, zeigt auf das deutlichste die Stärke seines Nationalismus, die er erst mühsam durch Reflexion auf die Gefühls-moral (man denke an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter) durchbrechen und überwinden muß. Auch nach der Heilung tritt weder der Hauptmann, noch das kananäische Weib dem Gottesreiche näher; von einer Überwindung des Nationalismus in bezug auf das Gottesreich ist also auch nach internationalen Heilungswundern keine Rede.

In seiner letzten Periode geht allerdings auch in diesem Punkte eine Wandlung mit ihm vor, die aber jedenfalls von den Synoptikern tendenziös übertrieben, wo nicht völlig erfunden ist, um das Heidenchristentum zu rechtfertigen. So ist z. B. die Anrede des Auferstandenen an die Jünger (Mark. 16, 15; Matth. 28, 19; Luk. 24, 47), worin er ihnen die Heidenmission befiehlt, offenbar eine Fälschung, und zwar nicht bloß deshalb, weil sie dem Auferstandenen in den Mund gelegt wird, sondern weil das Verhalten sämtlicher Jünger zu ihr im Widerspruch steht; hätten nämlich die Apostel wirklich einen einigermaßen deutlichen Befehl zur Heidenmission von Jesus erhalten, so würden sie wohl nicht so ungehorsam gewesen sein, diesen gänzlich zu ignorieren und ruhig zu Hause zu bleiben, wie sie sämtlich taten. Man muß hiernach auch die anderen analogen Stellen (Matth. 21, 43; 24, 14 = Mark. 13, 10) mit der äußersten Vorsicht behandeln, da Mark. 13, 10 in offenem Widerspruch mit Matth. 10, 23 steht, und Matth. 21, 43 in den Parallelstellen bei Markus und Lukas fehlt, also auch wohl nicht in der apostolischen Quelle stand. Es ist hiernach höchstens soviel als mög-

lich zuzugeben, daß Jesus, durch seine Mißerfolge bei den Juden gereizt und durch mannigfaches glaubensvolles Entgegenkommen der Heiden gerührt, in seiner letzten Periode hinsichtlich der Berechtigung der hochmütigen national-jüdischen Exklusivität schwankend geworden sei und in ganz unbestimmter Weise die Möglichkeit einer schon von der Prophetie in Aussicht gestellten ausgedehnteren Teilnahme der Heiden am Jehovakultus des Gottesreiches ins Auge gefaßt habe, ohne jedoch die bereits in gegenteiligem Sinne an die Apostel erteilten Instruktionen zu widerrufen und ohne selbst oder durch andere irgend welche Veranstaltungen zum Versuch einer Verwirklichung dieser Möglichkeit zu treffen. Es ist aber immerhin noch wahrscheinlicher, daß diese ganze Sinnesänderung erst nachträglich Jesu von den Paulinern angedichtet worden ist. Jedenfalls schwebte ihm auch jene Perspektive in einer so unklaren und bloß ahnungsvollen Form vor, daß die Beschränktheit der Juden, sich für das auserwählte Volk Gottes zu halten, dadurch faktisch nicht alteriert worden ist, so wenig wie die Beschränkung seiner eigenen und seiner Apostel Mission auf das Volk Israel. Es berechtigt nicht das geringste zu der Annahme, daß Jesus sich die Möglichkeit der Ausdehnung des Jehovakultus samt dem Evangelium auf die Heiden anders als unter der Form des jüdischen Proselytismus gedacht habe, wie sie vom Gesetz vorgeschrieben war; vielmehr ist die Wahrung der vom Gesetz für die Aufnahme ins auserwählte Volk Gottes vorgeschriebenen Zeremonien durch seine Stellung zum Gesetz als selbstverständlich gefordert.

Aus alledem geht hervor, daß Jesus durchaus nichts anderes als die orthodoxe jüdische Religion lehren wollte, daß die Abweichungen vom wahren orthodoxen Judentum, die sich in seiner Lehre finden, gegen seinen Willen und ohne sein Bewußtsein in dieselbe hineingekommen sind, und daß das einzige Neue, was er mit Absicht und Bewußtsein hinzugebracht hat, die Erfüllung der Prophetie oder die Krönung des Gebäudes des Judentums durch die frohe Botschaft von der Nähe des jüdischen Gottesreiches ist. Da diese sich als falsch erwies, so bleibt nach Abzug dieses Elements in der Lehre Jesu nichts anderes als die persönliche und subjektive Auffassung Jesu von der orthodox jüdischen Lehre seiner Zeit bestehen, die eben nur wegen ihrer essenischen Färbung nicht ganz mit der historischen Orthodoxie seiner Zeit (dem Pharisäismus) übereinstimmt. In der Tat lebte auch die

christliche Urgemeinde zu Jerusalem ganz und gar in dem Glauben weiter, orthodox jüdisch zu sein, und hielt sich in voller Gemeinschaft mit den nichtchristlichen Juden; wäre nicht durch Paulus das Heidenchristentum geschaffen worden, so wäre die jüdische Sekte, welche an die Verheißung Jesu und an dessen Messianität glaubte, ganz von selbst wieder spurlos im Judentum erloschen, nachdem sich die Irrtümlichkeit der Verheißung herausgestellt hatte, deren Annahme ihre einzige spezifische Differenz von den anderen Juden bildete. — Wer da glauben sollte, daß die Nähe des Reiches als einziges Unterscheidungsdogma nicht hingereicht hätte, um nach dem Tode ihres Meisters den Fortbestand der Jüngergemeinde als einer nazarenischen Sekte des Judentums zu ermöglichen, der würde nicht nur die faszinierende Gewalt apokalyptischer Verheißungen für die Lebenszeit der lebenden Generation unterschätzen, er würde auch die persönlichen Motive verkennen, welche die Jünger dazu führen mußten, die Predigt des hingerichteten Meisters unter ihrem Volke fortzusetzen. Die geringe Zahl, welche die Jüngergemeinde bei Jesu Tode umfaßte, hatte doch dadurch ein ihre physische Größe überragendes moralisches Gewicht, weil sie ganz oder doch vorzugsweise aus Individuen bestand, welche die Aufforderung Jesu zur Lösung aller sozialen Bande und Fesseln wörtlich befolgt und sich durch das heimatlose Wanderleben an ein arbeitsloses Leben von dem Evangelium gewöhnt hatten, von welchem der Rückweg zu geordneten sozialen Verhältnissen und regelmäßigem Broterwerb gewiß um so schwerer zu finden war, als die fortdauernde Hingabe an die evangelische Mission ihnen bei der so nahe bevorstehenden Wiederkehr des Messias dessen Dank und reichen Lohn durch bevorzugte Stellung an seiner Seite verhiess (vgl. Luk. 22, 29—30, Mark. 10, 35—37). Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen und ähnliche waren eine Mahnung, das gespannte Harren auf den Messias und sein Reich nicht über gemeinen irdischen Sorgen zu versäumen und jeden Augenblick seiner Wiederkunft gewärtig zu sein, und wenn ja einer in diesem Glauben hätte wankend werden wollen, so sorgte die Gewöhnung an arbeitsloses Umherstreifen und geistliches Schmarotzerleben dafür, diese Zweifel nicht so leicht zur praktischen Wirksamkeit kommen zu lassen. Aus dieser Auffassung ergibt sich, daß es wirklich das Evangelium in seinem eigentlichen (geschichtlich widerlegten) Sinne war, was die Jüngergemeinde gerade mit Hilfe der sittlich bedenklichen



essenischen Bestandteile der Lehre Jesu zusammenhielt, aber keineswegs ein dem Judentum seiner Zeit überlegener idealer oder sittlicher Gehalt dieser Lehre, so daß die Stufe des Judenchristentums nicht einem prinzipiell wertvollen und entwicklungsfähigen Keim, sondern gerade den zufälligen, hinfälligen und unhaltbaren Bestandteilen in der Lehre Jesu seine Existenz und seinen Fortbestand bis zur Erstarkung des paulinischen Heidenchristentums verdankt. Man sieht hieraus, wie irrtümlich ein Schluß von dem Fortbestand der Jüngergemeinde auf den inneren Wert der Lehre Jesu wäre, da dieser Fortbestand wesentlich auf dem Egoismus der Jünger in positiver und negativer Hinsicht (in ihrer Hoffnung auf Belohnung und Vorteile im Gottesreich und in ihrer Abneigung gegen geordnete Lebensführung und Arbeitserwerb) ruhte. Da andererseits doch wieder die tatsächliche Existenz dieser nazarenischen Judensekte und der von ihr entwickelte Glaubensfanatismus in bezug auf ihr Evangelium der äußerliche Anlaß für den Pharisäer Saulus wurde, eine über die nationaljüdische Beschränktheit hinausgehende neue Menschheitsreligion auf das Jesusbild und die Auferstehungslegende dieser Gemeinde zu gründen, so erkennt man recht deutlich, wie locker die Verbindung und wie äußerlich und zufällig die Mittelglieder sind, welche von der Lehre Jesu oder dem „Christentum Christi“ zu dem mit dieser Lehre wesentlich unbekanntem Gründer der universalen Christusreligion hinüberführen.

Die vorhergehenden Erörterungen über den wahren Inhalt des Evangeliums Jesu und über die Stellung Jesu zum Judentum dürften für sich allein schon zum Beweise genügen, daß die Lehre Jesu keineswegs freisinniger und geistiger als die des Judenchristentums war, daß sie nicht dem Paulinismus näher steht als dieses, sondern daß sie vielmehr eine Mittelstellung zwischen dem Judenchristentum einerseits und dem talmudischen Judentum, dem Essäismus und dem Evangelium des Täufers andererseits einnimmt. Denn während sie sich vom Judenchristentum durch das Fehlen der in letzterem entwickelten messianischen Sühnopfertheorie vorteilhaft unterscheidet, weicht sie doch in keinem Punkte von dem Judentum ihrer Zeit ab, außer in dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltunterganges, den sie von Johannes dem Täufer auf das Judenchristentum fortpflanzt und in den quietistischen und asketischen Verirrungen, welche sie vom Essäertum her ins Judenchristentum übermittelt. Der Versuch, Jesus zum Nichtjuden (sei es zu einem ultra-

liberalen Kosmopoliten, sei es zu einem Arier oder Germanen oder buddhistischen Hindu) stempeln zu wollen, ist damit ins Gebiet unhistorischer Willkür verwiesen. Der Kultur und dem Geiste nach war er reiner Jude, was immer er dem Blute nach gewesen sein mag. Um wie vieles er auch persönlich bedeutender gewesen sein mag als seine unmittelbaren Jünger, so schließt doch eine überlegene persönliche Bedeutung noch keineswegs einen überlegenen Lehrstandspunkt in sich. Wäre Jesus viel bedeutender gewesen als das Bild, das die Evangelien von ihm zeichnen, so wäre dieser Überschuß geistiger Bedeutsamkeit jedenfalls geschichtlich wirkungslos geblieben, da die Geschichte des Christentums sich nur auf das Jesusbild der Evangelien gestützt und berufen hat.

Nachdem wir gesehen haben, daß Jesus sein Evangelium nicht der ganzen Welt, sondern nur seinem Volke (und denen, welche die Aufnahme unter dasselbe nachsuchen) bringen will, haben wir die weitere Einschränkung hinzuzufügen, daß seine Sendung auch noch nicht einmal dem ganzen Volke Israel in seiner Gesamtheit gilt, sondern nur den Armen, Elenden, Mühseligen und Beladenen, den Unterdrückten, Verachteten, Ungebildeten, Unmündigen und Sündern. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matth. 11, 5; Luk. 4, 18), die Reichen sind schon durch ihren Reichtum Verdammte (Matth. 19, 24), und werden erst durch Entäußerung ihres Reichtums fähig, das Evangelium zu empfangen. (Matth. 19, 16—22). Selig ihr Armen! Wehe euch Reichen! Selig ihr Hungernden! Wehe euch Gesättigten! Nur den Bettlern gehört das Reich! (Luk. 6, 20—21; 24—25). Dies ist der Ton einer tiefen sozialen Verbitterung, der als grundlegender Orgelpunkt die ganze Wirksamkeit Jesu durchklingt, ein Ton des stillen Ingrimms gegen alle höher und besser Gestellten, wie sich beim Anblick des durchschnittlichen Gebrauchs, den jene von ihren Vorzügen machen, fast kein aus den unteren Volksschichten hervorgegangener demagogischer Agitator desselben erwehren kann, selbst ein so transzendenter Schwärmer wie Jesus nicht, da er in dem zähen Festhalten jener Klassen an ihren erworbenen oder ererbten sozialen Vorteilen den eigentlichsten und gefährlichsten Antipoden seiner Mission erblickt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Lukas die Seligpreisungen in ihrer ursprünglicheren und treueren Gestalt überliefert hat, und daß die Zusätze des Matthäus spätere tendenziöse Vergeistigungen und Ethisierungen sind, die nicht auf

Rechnung Jesu zu stellen sind\*) und deshalb auch nicht als Be-  
weise für seinen Genius geltend gemacht werden dürfen. — Die  
Kranken und Elenden bedürfen des Arztes, nicht die Gesunden und  
Starken (Matth. 9, 12; Luk. 5, 31); schon Jesaias (61, 6) verheißt  
die Heilungen der Kranken und der zerstoßenen Herzen mit unter  
den Segnungen der messianischen Zeit, mag man dieselben nun  
in derber Realität, wie die Synoptiker, oder als sinnlich faßbare  
Symbole, wie Johannes, betrachten. Die Trostbedürftigen will Jesus  
trösten, die mühselig und beladen sind (Matth. 11, 28); denn die-  
jenigen, die sich in ihren irdischen Verhältnissen wohl fühlen, die  
nicht wie er weltverachtende Pessimisten, sondern weltliebende Opti-  
misten sind, können seinen transzendenten Trost nicht brauchen,  
weil er ihnen überflüssig erscheint; also kann auch nur für erstere,  
nicht für letztere die frohe Botschaft vom nahen Reich eine moti-  
vierende Kraft zur Sinnesänderung haben. Nur an die Unzufriede-  
nen und zur Weltmüdigkeit Reifen, nicht an die Zufriedenen und  
Weltvergnügten kann das Evangelium gerichtet sein, nur jene, nicht  
diese können vermittelt des Evangeliums zum ewigen Leben ge-  
langen (Luk. 17, 33 = Joh. 12, 25). Mit den am tiefsten Gesunkenen  
und Verachteten (Zöllnern, Sündern und Prostituierten) befaßt er sich  
am liebsten (Matth. 9, 11), weil sie am dringendsten und höchsten  
gehoben werden müssen; den tugendhaften reichen Jüngling hin-  
gegen, der sich ihm mit vollstem Vertrauen naht, stößt er rauh von  
sich. — Er preist und dankt Gott dafür, daß er es den Weisen und  
Verständigen verborgen und den Unmündigen und Geistesarmen  
offenbart hat (Matth. 11, 25; 5, 3). Es ist auch das psychologisch  
sehr begreiflich, denn den Unmündigen und Geistesarmen auf der  
Gasse konnte er mit ausgewählten Proben talmudischer Spruch- und  
Bilderweisheit imponieren, die den Weisen und Gebildeten bekannte  
Dinge waren, während letztere an seiner Wiederholung der prophe-  
tischen Drohungen und an seiner wunderlichen Verheißung von der  
Nähe des Weltendes oder gar an seiner Messianität in Bettlergestalt  
natürlich keinen Geschmack finden konnten. Der Haß gegen den  
Reichtum und gegen Weisheit und Gelehrsamkeit fließen aus der  
gleichen Quelle, daß beide seine gefährlichsten Widersacher waren,  
nur daß er seiner Erbitterung gegen den Reichtum eher Luft machen

---

\*) In den klementinischen Homilien (15, 10) und im Briefe des Polykarp  
(2, 3) wird die Seligpreisung der Armen ohne den Zusatz „an Geist“ zitiert.

durfte als der gegen die Weisheit und Gelehrsamkeit, da letztere bei dem gemeinen Juden damals wie heute in fast abgöttischer Verehrung standen.\*) Er richtet daher seine Gegnerschaft gewöhnlich nicht auf die Sache der Weisheit und Gelehrsamkeit, sondern gegen die Personen, die Schriftgelehrten und Orthodoxen (Pharisäer). Nur die Sünder sind es endlich, die er zur Buße ruft, nicht die Frommen und Gerechten (Matth. 9, 13; Luk. 5, 32); nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel weiß er sich gesandt (Matth. 15, 24). Da es nun aber doch bloß lauter Sünder gibt, so sind die Gerechten entweder die relativ Gerechten und Heiligen der israelitischen Vergangenheit oder sie sind nur zum Schein und in der Einbildung ihres Hochmuts gerecht, wie der Pharisäer neben dem Zöllner; mithin sind unter den Sündern hier der Möglichkeit nach alle Juden, der Wirklichkeit nach aber nur diejenigen zu verstehen, welche sich ihrer Sündhaftigkeit bewußt sind. — Man sieht hieraus, wie sehr es von der gegebenen Lebensstellung eines Menschen und seiner angeborenen Geistesbeschaffenheit abhing, ob er zu denen gehörte, an welche der Ruf des Evangeliums gerichtet war und gerichtet sein konnte, und daß man um so sicherer war, zu den Berufenen zu gehören, zu einer je tieferen und elenderen Volksschicht man seiner Lebensstellung nach zählte, womit freilich immer erst eine geringe Wahrscheinlichkeit gegeben war, auch zu den Auserwählten zu gehören (Matth. 22, 14). Dieser essenische Charakter der Lehre Jesu ist von den anderen Evangelisten wohlweislich gemildert und abgeschwächt und nur von Lukas etwas treuer bewahrt worden.

Nach alledem ist das Evangelium hinsichtlich der Adresse, an die es sich wendet, von grundplebejischer Natur, und schließt von vornherein jede Aristokratie, wofern sie sich nicht auch plebejisieren will, von sich aus, nicht nur die Aristokratie des Standes, Besitzes und Glückes, sondern auch die Aristokratie des Geistes. Diesen Charakter hat das Evangelium historisch gezeigt und solange behalten, bis es im Verlauf der Jahrhunderte sich mit einem Abfall von den Schätzen der griechischen Geistesaristokratie erfüllt hatte; erst da konnten aristokratisch veranlagte Geister sich mit demselben befassen, während vorher seine Propaganda sich vorzugsweise auf

---

\*) Der Talmud sagt: „Lernen ist verdienstlicher denn Opfern.“ „Ein Gelehrter ist größer als ein Prophet.“ „Verehere Deinen Lehrer mehr als Deinen Vater selbst.“ „Im Studium des Gesetzes liegt die höchste Tugend.“ „Ehre die Söhne der Armen, von ihnen geht die Wissenschaft aus.“



die unterste Hefe des Volkes, auf Sklaven und Weiber erstreckte.

Treten wir nun dem Dogma der Messianität etwas näher, wie es sich in der Lehre Jesu darstellt. Jesus hat immer und überall, von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit, das Evangelium von der Nähe des Gottesreiches als das Fundamentaldogma und den Kern seiner Mission hingestellt, weil dessen Annahme die zum Eintritt in das Reich befähigende Sinnesänderung hervorbringen sollte, dagegen hat er nur ein einziges Mal, vor dem Hohenpriester, seine Messianität öffentlich unumwunden erklärt (Matth. 26, 64), womit er selbst schon seine Absicht zu erkennen gab, daß er das Dogma von seiner Messianität für indifferent zur Seligkeit hielt. Da seine Wirksamkeit mehrere Jahre dauerte, und er erst in der letzten Periode seinen vertrautesten Jüngern sich als Messias zu erkennen gab, so müssen inzwischen mit statistischer Notwendigkeit eine gewisse Anzahl von Personen, die das Evangelium vom Reich angenommen, aber von dem Dogma seiner Messianität gar nichts erfahren hatten, gestorben sein, und diese müssen doch ins Reich kommen. Es ist aber auch die Gleichgültigkeit des Dogmas der Messianität Jesu für den Standpunkt seiner Lehre vollständig sachlich begründet; denn Messias wird er ja erst am Tag des Herrn, und daß dieser Messias kommt, gehört ja schon mit zum Dogma vom Reich; ob aber dieser Messias in seiner Persönlichkeit identisch ist mit dem Menschen Jesus, d. h. ob Jesus wirklich eine präkursorische irdische Erscheinung des Messias (von der die Volkserwartung nichts wußte) ist, das erscheint für denjenigen, der ohnedies der Verkündigung des Johannes und Jesus Glauben schenkt und die Sinnesänderung in sich vollzieht, vollkommen gleichgültig. Das Dogma von der Messianität Jesu hat mithin unmittelbar gar keine religiöse Wichtigkeit; es erlangt dieselbe erst nach seinem Tode ganz mittelbar dadurch, daß es die Glaubwürdigkeit der Verheißung Jesu vom nahen Reich über das Maß der Glaubwürdigkeit eines gewöhnlichen Propheten erhöht. Für denjenigen, der so wie so das Evangelium von Jesu annimmt, ist der Glaube an seine Messianität ganz überflüssig; höchstens kann es für die, welche ihn noch persönlich gekannt haben, eine besondere Freude sein, im Messias und Weltrichter einen alten Bekannten wiederzufinden. Für denjenigen hingegen, der der Verheißung vom nahen Weltende und Gericht mißtraut, muß die Annahme des Dog-

mas, daß Jesus eine präkursorische Erscheinung des Messias sei, allerdings ein starkes Motiv für die Annahme seines Evangeliums sein, immer vorausgesetzt natürlich, daß er überhaupt ein messiasgläubiger Jude ist. Das Dogma der Messianität Jesu hat also an sich gar keine Bedeutung, sondern nur als Stütze des Fundamentaldogmas vom nahen Reich, und gewinnt auch diese Bedeutung wesentlich erst in der apostolischen Lehre nach Jesu Tode, so daß es in Jesu Munde selbst in der Tat nur als ein absichtliches Mittel zur Herbeiführung seiner Verurteilung, beziehungsweise seinen Vertrauten gegenüber als eine intime Privatmitteilung erscheint, welche geeignet ist, die Freudigkeit der Jüngerschaft zu erhöhen und die Zuversicht zu befestigen. Hiernach wird es begreiflich erscheinen, daß Jesus, ganz abgesehen von der Gefahr, durch die Verkündigung seiner Messianität bei dem Widerspruch derselben gegen die Volkserwartung seinem Evangelium mehr zu schaden als zu nutzen, dieses zweite Dogma überhaupt mit Vorsicht zurückhielt, weil er dessen Kenntnis als überflüssig für die Aufnahme ins Gottesreich wußte.

Da also Jesus seine eigentliche Mission mit der Predigt des Evangeliums erfüllt glaubte, da ferner auch bei theologischer Annahme seiner wahren Gottheit doch irgend ein Moment in seinem Leben gedacht werden muß, wo ihm der Gedanke an seine Messianität zum erstenmal aufblitzte, so liegt selbst für den Theologen gar kein Grund mehr vor, diesen Moment vor Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit und nicht vielmehr in deren Verlauf zu setzen. Da man sich auf die legendarische Himmelsstimme bei der Taufe Jesu nicht berufen kann und wir das messianische Zeugnis des Täufers schon als unecht erkannt haben, so kann der fragliche Moment nur so bestimmt werden, daß man ermittelt, wann Jesus zum erstenmal das Bewußtsein seiner Messianität in seinen Ausdrücken kundgibt. Dies geschieht aber erst da, wo er von „des Menschen Sohn“ Dinge aussagt, die man zugleich auf seine Person beziehen muß. \*) Während er in seiner ersten Periode nur in der ersten Person von sich spricht, wendet er in seiner letzten Periode stehend das (wenig gebräuchliche) messianische Prädikat „des Menschen Sohn“ an. Im Matthäus kommt der Ausdruck „des Menschen Sohn“ zum erstenmal 8, 20 vor. Diese Stelle ist verfrüht, denn erstens hat

---

\*) Die Stelle Matth. 7, 21 deutet durchaus nicht auf ein messianisches, sondern nur auf ein hohes prophetisches Bewußtsein Jesu.

sie nur einen Sinn als Schmerzensruf eines schon lange Verfolgten und der Verfolgung Müden, was Jesus damals noch nicht war; zweitens kann sie nicht vor Matth. 8, 27 (= Mark. 4, 41) gestanden haben, da in der letzteren Stelle Jesu Jünger noch nicht wissen, wofür oder für wen sie ihn halten sollen; drittens steht sie bei Lukas (9, 58) weit später, nachdem Jesus bereits von Petrus als Messias anerkannt ist. Wir müssen uns also an die nächste Stelle (Matth. 9, 6) halten, die bei Markus (2, 10 ebenso wie 2, 28 = Matth. 12, 8) offenbar verfrüht ist (vgl. Mark. 4, 41). Gleichwohl erscheint auch diese Stelle noch ein wenig verfrüht, nicht nur, weil sie im Markus mit einer viel späteren nahe zusammengerückt ist, oder weil im Matthäus zwischen dieser und der nächsten Stelle, wo „des Menschen Sohn“ vorkommt (11, 19), eine große Lücke ist, in der Jesus immer in der ersten Person spricht, sondern ganz besonders deshalb, weil die Befugnis der Sündenvergebung eine solche ist, die Jesus sich nur mit einem völlig befestigten Messiasbewußtsein zuschreiben kann, also auch schwerlich vor seiner zweiten Periode proklamiert haben wird. Indes hat diese Frage kaum noch eine Wichtigkeit, da Jesus im Anfang des 11. Kapitels sich seiner Messianität hinreichend deutlich bewußt zeigt, als daß nicht die Gärung dieser Idee in ihm schon einige Zeit vorher, d. h. am Ende seiner ersten Periode begonnen haben könnte, obwohl allerdings in bezug auf alle diese Stellen der Zweifel begründet erscheint, wie Jesus Matth. 16, 17 dazu kommen sollte, den Petrus wegen seiner göttlichen Offenbarung selig zu preisen, wenn derselbe nur das wiederholt hätte, was alle Jünger zahllosemal von Jesus selbst gehört hatten. Erwägt man, daß auch Matthäus öfters „des Menschen Sohn“ gesetzt hat, wo in den Aussprüchen des Herrn „ich“ stand (z. B. Matth. 16, 13 vgl. Mark. 8, 27), so liegt der Verdacht nahe, daß Jesus überhaupt nicht das Prädikat „des Menschen Sohn“ auf sich angewandt hat, das in der Prophetensprache durchaus nur den schon erhöhten Messias bezeichnet, daß vielmehr dieses Prädikat erst nach seinem Tode ihm von seinen Jüngern in den Mund gelegt worden ist, wofür nicht diese Stellen überhaupt als unechte Zusätze zur Lehre Jesu betrachtet werden müssen, wie dies z. B. in bezug auf Mark. 2, 28 nicht unwahrscheinlich ist. So viel ist als völlig sicher zu betrachten, daß die Lehre Jesu inmitten seiner ersten Periode auch nicht die leiseste Andeutung seiner Messianität enthält, daß ihm vielmehr jedes Bewußtsein dieser späteren Idee zu fehlen scheint, nicht nur

nach dem Inhalt seiner Predigten, sondern auch weil er selbst sich nur als gottgesandten Propheten (Mark. 6, 4; Matth. 10, 40) bezeichnet, wofür ihn ja auch das Volk hielt, so weit es überhaupt ihm anhing (Mark. 6, 15; Matth. 21, 46). Später freilich setzt er sich den Propheten wie den Sohn des Hauses den Knechten entgegen (Matth. 21, 34—37; Luk. 16, 16). Von da an nun, wo er sich mit Entschiedenheit für den künftigen Messias hält, und erst indirekt, später direkt, als solchen erklärt, verbindet er mit dem Messias durchaus keine andere Vorstellung, als die Volkserwartung; er fügt zu dem allgemein angenommenen Bilde des Messias, wie er am Tag des Herrn erscheint, um das Gericht zu halten, und dann als König und Hohepriester das Gottesreich zu regieren, weder den geringsten Zug hinzu, noch läßt er das Kleinste von ihm hinweg; nur das eine ist neu, daß dieser Messias vorher in Bettlergestalt auf Erden erscheint, um — dasselbe zu tun, was schon das Amt Johannes des Täufers war, die Nähe des Gottesreiches zu verkündigen. Ist er einmal mit der Person des künftigen Messias identifiziert, so kommen ihm auch alle üblichen und herkömmlichen Ehrenprädikate des Messias zu, wie des Menschen Sohn, der Heilige Gottes oder der Sohn Gottes (Mark. 14, 61).

Letzteres Prädikat kann leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben, weil es später eine ihm anfänglich völlig fremde dogmatische Bedeutung erhalten hat. Bei allen Orientalen wird durch die Versicherung „du bist mein Sohn“ nichts anderes als das Verhältnis der engsten Intimität und Interessengemeinschaft ausgedrückt, wie denn der Orientale überhaupt bildlicher spricht, als wir glauben wollen. So läßt Nathan den Jehova vom Samen Davids, d. h. von seiner Nachkommenschaft oder Dynastie als Kollektivum gefaßt, sagen: „Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein“ (2. Sam. 7, 14) und im Psalm 2, 7 sagt er zu David selbst: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, d. h. heute habe ich dich wie einen Sohn in mein väterliches Herz geschlossen. Diese Stellen wurden bekanntlich auf den Messias gedeutet und so auch dieser als ein Sohn Gottes, d. h. als ein auserwählter Gegenstand seiner göttlichen Liebe betrachtet (vgl. Mark. 1, 11). In den angeführten Stellen ist dieses bildliche Verhältnis der Vaterschaft und Sohnschaft durchaus nur die spezielle Anwendung des nämlichen Verhältnisses, insofern es sich auf das Volk Israel als das auserwählte Volk der göttlichen Liebe (5. Mos. 32, 6; Jer. 3, 4; 31, 9 u. 20; Mal. 1, 6)



oder auf die einzelnen Glieder dieses Volkes (5. Mos. 14, 1; Jes. 1, 2 u. 4; 63, 8 u. 16; Mal. 2, 10; Sir. 4, 10—11; 23, 1 u. 4; 32, 27, 51, 14) oder ganz vorzüglich auf die Gottesfürchtigen (Ps. 103, 13) und Gerechten (Weish. 2, 13, 16 u. 18) in diesem Volke bezieht. Es ist hiernach ganz falsch, wenn man glaubt, daß das Verhältnis von Vater und Kind zwischen Gott und Mensch im alten Testament fehle; namentlich in den späteren Büchern desselben tritt dies Verhältnis auch für das Bewußtsein des Einzelnen sehr in den Vordergrund und setzt sich dem des Herrn und Knechtes ebenbürtig an die Seite. Im Talmud nun gar ist „der Vater im Himmel“ eine ganz gewöhnliche Bezeichnung für Gott\*), während andererseits das Verhältnis von Herr und Knecht im neuen Testament keineswegs aufgehoben wird (vgl. Luk. 17, 7—10). Auch in der Lehre Jesu können ebenso wie im alten Testament nur die jüdischen Reichsgenossen Kinder Gottes heißen, nicht diejenigen, denen das Reich verschlossen bleibt, welche vielmehr als Kinder dieser Welt Kinder des Teufels sind. Es erhellt hieraus, daß zwischen der Vaterschaft Gottes in bezug auf die Reichsgenossen und der in bezug auf den Messias kein qualitativer Unterschied besteht, sondern nur ein quantitativer in dem Grade der auf den betreffenden Gegenstand gerichteten väterlichen Liebe, welcher ja schon im A. T. nach Maßgabe der Gottesfurcht und Frömmigkeit des einzelnen variabel ist. Keinenfalls aber liegt in dem Prädikat des Gottessohnes für den Messias irgend welche Hindeutung auf die dem Messias zugeschriebene göttliche Natur oder Wesenheit.

Daß die allgemeine Erwartung den Messias damals als ein gött-

---

\*) Ich will statt vieler Beispiele nur eines anführen, welches überhaupt einen interessanten Vergleichsgegenstand bietet. Der Talmud unterscheidet 7 Arten von Pharisäern: 1) die, welche Gottes Willen aus irdischen Beweggründen erfüllen; 2) die, welche kleine Schritte machen, oder sagen: warte ein klein wenig auf mich, ich habe eben noch ein gutes Werk zu verrichten; 3) die, welche mit ihren Köpfen gegen Mauern rennen, um den Anblick eines Weibes zu vermeiden; 4) Amtsheilige; 5) die, welche ihre Bekannten beschwören, ihnen doch noch einige Pflichten zu nennen, die sie erfüllen könnten; 6) die, welche fromm sind, weil sie Gott fürchten. Der wahre und einzige Pharisäer ist 7) der, „welcher den Willen seines Vaters im Himmel tut, weil er ihn liebt.“ Man vergleiche mit dieser feinen und pikanten Kritik die Scheltreden Jesu gegen die Pharisäer (Narren, Blinde, Heuchler, übertünchte Gräber, Schlangen, Ottergezücht) in Matth. 23. Der Unterschied ist augenfällig genug.

liches Wesen dachte, ist schon öfters erwähnt, aber diese göttliche Natur hat mit seiner Gottessohnschaft nicht den mindesten Zusammenhang. Natürlich mußte Jesus auch das Prädikat der göttlichen Wesenheit mit der Messianität akzeptieren; aber er hat dies niemals anders verstanden, als daß er nach Ablauf seiner irdischen Erscheinungszeit diese göttliche (Wesenheit und) Herrlichkeit empfangen würde, sitzend zur Rechten Gottes (Matth. 26, 64), und nie ist es ihm eingefallen, sich, als dem Menschen Jesu, eine göttliche Natur oder auch nur irgend welche göttliche Eigenschaft zuzuschreiben. Daß er sich keine sittliche Vollkommenheit zuschrieb, haben wir schon früher gesehen (Matth. 19, 17); ebensowenig aber Allwissenheit oder nur überhaupt eine über das menschliche Fassungsvermögen hinausgehende Erkenntnis. Er weiß nicht, wann der Tag des Herrn kommt (Mark. 13, 32), oder was Gottes Wille ist hinsichtlich des ihm bevorstehenden Kelches (Mark. 14, 35—36), auch verwundert er sich, wenn er die Dinge wider sein Erwarten findet (Matth. 8, 10; Mark. 6, 6). Seine Prophezeihungen und sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4; 12, 25; Mark. 12, 15) gehen nicht über das Maß dessen hinaus, was die Juden von jedem, der auf den Prophetennamen Anspruch macht, gewohnt sind und erwarten (Luk. 7, 39), erfordern also nur die auch den Propheten und sogar vielen anderen Leuten (Luk. 2, 25; Mark. 12, 36) zukommende Ausrüstung mit dem heiligen Geist und keineswegs göttliche Natur. Es ist selbstverständlich, daß Jesus dereinst, wenn er als Messias auftreten wird, auch mit der ganzen Machtvollkommenheit von Gott bekleidet sein wird, die dem Weltrichter und königlichen Stellvertreter Gottes im neuen Erdreich gebührt; in diesem Sinne kann er als der zum Messias Bestimmte antizipierend sagen, daß ihm vom Vater „Alles“, oder „alle Dinge“, d. h. „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ übergeben worden sei (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27; 28, 18; Joh. 13, 3). Aber solange er nicht als Messias-König installiert ist, gilt das nicht, sondern da muß er um alles, was er erreichen will, erst den Vater bitten, ohne es selbst unmittelbar bewirken zu können. Das einzige, worin Jesus sein Wissen über das der Propheten stellt, ist die volle Erkenntnis Gottes, die aber keineswegs über das menschliche Erkenntnisvermögen hinausgehen kann, da Jesus sie anderen Menschen offenbaren kann (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22). Da Jesus diese Gotteserkenntnis nicht immer in seinem menschlichen Bewußtsein gehabt haben kann (z. B. nicht als Kind), so muß sie ihm zu einer ge-

wissen Zeit plötzlich oder allmählich von Gott offenbart worden sein, wie solche Offenbarungen nach jüdischer Vorstellung auch bei anderen Menschen vorkommen (Matth. 16, 17), bei den Propheten aber ganz gewöhnlich sind, mögen sie nun von Gott direkt gegeben, oder durch den heiligen Geist vermittelt gedacht sein. Es bleibt mithin in der Lehre Jesu durchaus nichts übrig, was auf eine Jesu als Menschen innewohnende göttliche Natur hindeuten könnte, und nichts an seiner Erscheinung und Wirksamkeit, was sich nicht aus dem Gesichtspunkte des jüdischen Propheten vollständig begreifen ließe. Übrigens scheint es doch recht zweifelhaft, ob Jesus selbst bereits sich eine von allen Propheten und sonstigen Menschen spezifisch abweichende Gotteserkenntnis zugeschrieben habe. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die vollkommene Gotteserkenntnis, die Paulus dem Geiste zuschreibt (1. Kor. 2, 6—16) später in der Paulinischen und Johannischen Schule (Joh. 1, 18; 10, 15) auf Jesus zurückprojiziert, ihm in den Mund gelegt und so auch in die synoptischen Evangelien gelangt ist.

Es stellt sich hiernach die Christologie in der Lehre Jesu so dar, daß der Mensch Jesus, ehelicher Sohn des Joseph und der Maria, von Gott zum Gegenstand seiner auszeichnenden väterlichen Liebe auserwählt worden, und weil er Gegenstand dieser auszeichnenden Liebe (Sohn Gottes) ist, zum künftigen Messias erlesen und bestimmt ist, daß Jesus im Laufe seiner prophetischen Wirksamkeit das Bewußtsein dieser künftigen Bestimmung erlangt, ohne daß dadurch seiner menschlichen Natur irgend etwas zugesetzt würde, daß er aber am Tage des Weltendes zu göttlicher Herrlichkeit erhöht wird und damit die dem Messias zukommende göttliche Wesenheit empfängt, endlich daß die Annahme der Messianität Jesu nicht Bedingung der Teilnahme am Gottesreich ist. Von einer Präexistenz des Messias kann hier natürlich keine Rede sein. Für die Jünger, die den Tod Jesu miterlebt hatten, trat noch der Gedanke hinzu, daß die Erhöhung Jesu zum Messias die Überwindung des Todes einschloß, und daß sich diese Überwindung des Todes durch Auferstehung d. h. durch Wiederbelebung des irdischen Leichnams vollziehen mußte. —

Wir haben nunmehr diejenigen dogmatischen Grundlagen eingehender zu berücksichtigen, auf welchen die Motivationskraft der ethischen Vorschriften beruhen soll. Der Mosaismus hatte als solche Grundlagen den im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes und die

irdische Vergeltung, zu der in der Prophetie noch der Tag des Herrn und das Gottesreich hinzutrat. Im Talmudismus wird zwar prinzipiell die transzendente Vergeltung über die irdische gestellt, aber die letztere behauptet praktisch und im einzelnen den Vorrang und wird bis in die abgeschmacktesten Details durchgeführt.\*) Es hatten sich aber tatsächlich diese Veranstaltungen als unzureichend erwiesen, da das Volk immer mehr vom Gesetz abgefallen war. In der Lehre Jesu bleibt nun zwar der göttliche Wille der bestimmende metaphysische Grund für die Unterscheidung dessen, was sittlich und unsittlich ist, aber Jesus ist sich dessen sehr wohl bewußt, daß die Kenntnis des göttlichen Willens auf das menschliche Gemüt nicht den geringsten Einfluß haben würde, wenn Gott sich der Erfüllung oder Nichterfüllung seines Willens gegenüber unterschiedslos als nicht eingreifender Zuschauer verhielte; Jesus zeigt in der ganzen Art seiner Lehre das volle Bewußtsein, daß die Deklaration des göttlichen Willens den Menschen nur zeigt, was sie tun sollen, aber in keiner Weise dahin wirkt, daß sie es tun, daß sie nur eine theoretische, keine unmittelbar praktische Bedeutung hat, und daß es, um die Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens zu veranlassen, sehr energischer Motive bedarf, und zwar solcher von weit zwingenderer Natur als die irdische Vergeltung oder ein in unbestimmte Ferne gerücktes jenseitiges Gericht. Nur ein unmittelbar bevorstehendes transzendentes Gericht kann hinreichen, um stark genug zur Ausübung des göttlichen Willens zu motivieren. Es fällt hiernach die irdische Vergeltung zwar nicht fort, aber sie schrumpft zu relativer Bedeutungslosigkeit zusammen im Vergleich mit dem unmittelbar bevorstehenden jüngsten Gericht.

Wer sich der Hauptsache nach für seine Guttaten auf irdischen Lohn angewiesen sieht, der kann und wird leicht dahin kommen, sich den Genuß dieses Lohnes dadurch auf natürlichem Wege sicherer zu stellen, daß er seine Tat nicht im Verborgenen, sondern öffentlich tut, um die von den Menschen solchem Tun gezollte Ehre als

---

\*) So muß z. B. der Reiche eine bestimmte Quote seines Einkommens gleichsam als Versicherungsprämie bei der himmlischen Assekuranz an die Armen geben, wenn sein Vermögen auf dem status quo bleiben soll. Genau in dem Verhältnis, als er mehr oder weniger wie diese notwendige Quote gibt, vermehrt oder vermindert Gott sein Vermögen. Der Jude kann keinen anderen Gott gebrauchen, als der sich mit ihm auf einen Handel einläßt, wie dies schon Jakob beweist (1. Mos. 28, 20).



Lohn zu genießen. Diese Auffassung weist Jesus energisch zurück; die Menschen sollen freiwillig auf den auf natürlichem Wege aus seinen Guttaten ihnen von menschlicher Seite entspringenden Lohn verzichten, aber weshalb? Nicht etwa weil durch den Hinblick auf Lohn überhaupt der sittliche Charakter der Tat vernichtet wird, sondern weil sie dann ihren Lohn schon dahin haben und mithin auf eine transzendente Belohnung keinen Anspruch mehr erheben können; d. h. also: dieses Verfahren ist unklug, da sie bei der ihnen offenstehenden Wahl zwischen irdischem und transzendtem Lohn aus Torheit den schlechteren irdischen wählen und so des besseren jenseitigen Lohnes verlustig gehen. Der Kluge hingegen tut seine Guttaten recht im Verborgenen, nicht etwa, weil er in stiller Tugend-scham an seiner Tat genug hätte und keinen Lohn verlangte, sondern damit ihm ja nicht etwa der jenseitige ewige Lohn entschlüpfe, wenn er das Unglück hätte, hier schon einen Lohn für seine Tat zu finden (Luk. 14, 12—14). Nicht immer, sondern nur hier und jetzt soll die gute Tat verborgen bleiben, jenseits aber soll sie gerade recht öffentlich belohnt werden (Matth. 6, 1—6).\*) Daß die gute Tat überhaupt einen äußeren Lohn finden müsse, ist ein selbstverständlicher Satz (Matth. 7, 2), der nie in Frage gestellt wird (es liegt dies schon in der Ausdrucksweise: Was werdet ihr für Lohn haben? — Matth. 5, 46. — Sie haben ihren Lohn dahin — 6, 2 u. 5), und der erhabene Grundgedanke der heidnischen Moral, daß die Tugend ihren Lohn in sich selbst haben könne, scheint nie in eines Juden Kopf gekommen zu sein; wenigstens findet sich in der ganzen Bibel auch nicht die leiseste Spur davon. Bei dem durchgehenden Charakter der Evangelien erscheint der Nachweis als überflüssig, daß Jesus auf Schritt und Tritt bei allen seinen Geboten auf transzendenten Lohn und Strafe als auf das einzige und unerläßliche Motiv

---

\*) Auch der Talmud kennt den Unterschied des Handelns vor den Augen der Menschen und vor dem Auge Gottes: „Der letzte Segen eines Weisen an seine Schüler war: „Ich bete für euch, daß ihr den Himmel eben so sehr fürchten möget wie die Menschen. Ihr vermeidet die Sünde im Angesicht der letzteren, — vermeidet sie im Angesicht des Allsehenden!“ Aber hier steht keine Lohnverheißung dabei, sondern man merkt die wirkliche Empfindung für den inneren Wert der ethischen Gesinnung durch: „Wer im Verborgenen Almosen gibt, ist größer denn Moses selbst.“ Der, welcher schamhaft ist, wird nicht leicht sündigen.“ „Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem, der sich vor sich selbst schämt, und dem, der sich bloß vor Anderen schämt.“

des sittlichen Handelns hinweist. So stellt er die Strafe oder den Ausschluß von den Verheißungen in folgenden Stellen als Gegenmotiv gegen unsittliches Handeln auf: Matth. 5, 20; 6, 15; 7, 1; 25, 41—46; Mark. 3, 28; 9, 42; Luk. 13, 3 u. 5; 6, 25; dagegen tritt in folgenden der Lohn als Motiv des sittlichen Handelns auf: Matth. 5, 12 u. 46; 6, 1 u. 4 u. 6 u. 14 u. 18; 10, 41—42; 24, 13; 25, 34—40; Mark. 9, 41; Luk. 6, 20—23 u. 35; 12, 37; 14, 14; 18, 29—30. Wer etwa noch zweifeln wollte, der denke nur daran, wie die Jesus am nächsten stehenden Jünger seine Lehre verstanden haben. Petrus spricht (Matth. 19, 27); „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns nun dafür?“ Und Jesus antwortet ihnen nicht mit tadelnder Zurückweisung ihrer egoistischen Denkweise, sondern mit der Verheißung, daß sie neben dem Messias in seiner Herrlichkeit auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden.

Es stellt sich also die Sache psychologisch so: Wenn ich vor dem Entschlusse stehe, ob ich in einem gegebenen Fall sittlich oder unsittlich handeln soll, so würde mich die ererbte und eingewurzelte Bösartigkeit meiner Natur unfehlbar zu letzterem führen, und meine Kenntnis des göttlichen Willens allein könnte und würde auf mein Handeln nicht den geringsten Einfluß haben; da treten aber die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf Lohn als neue Motive in meinen psychologischen Prozeß hinein, und wenn ich überhaupt dazu komme, mich nach der sittlichen Seite zu entscheiden, so sind es ganz allein diese Motive, denen dieser Ausschlag zu verdanken ist. Aus diesen Voraussetzungen folgt nach psychologischen Gesetzen, daß die Furcht vor der Strafe mir eine unangenehmere Empfindung war, als der aus dem unsittlichen Handeln erwartete Gewinn mir angenehm erschien, und daß die Hoffnung auf Lohn mir eine angenehmere Empfindung war, als die aus dem sittlichen Handeln erwachsende Unbequemlichkeit mir unangenehm schien. Ich habe also in diesem Falle in der algebraischen Summe meiner Lust- und Unlustempfindungen einen offenbaren Gewinn gemacht, wenn ich das Verlockende der Sünde und den Widerwillen gegen die Unbequemlichkeit der Tugend überwinde und dafür die Furchtbefreiung und die Hoffnung auf Lohn eintausche; wohlgemerkt: ich bin bei diesem Tausch nicht nur schadlos gehalten, sondern habe einen positiven Gewinn gemacht. Wäre dies nicht der Fall, so hätten eben jene Motive nicht den Ausschlag zum sittlichen Handeln geben

können, sondern ich hätte meiner natürlichen Neigung gemäß unsittlich gehandelt. Gesetzt nun den Fall, es läge in diesem meinem Handeln noch irgend welches Verdienst, so hätte ich durch den gemachten Gewinn ja schon meinen Lohn dahin, einen Lohn, der mich als Gefühl der Sicherheit dem höchsten Richter gegenüber und als Hoffnung auf künftige Seligkeit lebenslang begleitet, während die dafür aufgegebenen Empfindungen schnell verrauscht wären. Darum sagt Jesus, daß die Last und der Zwang zur Tugend, die er den Menschen auferlegt, leicht zu tragen und sanft sei (Matth. 11, 30); darum stellt er als Anfang, Spitze und Ausgangspunkt seiner ganzen Predigt die Seligpreisung derer hin, die die Sinnesänderung in sich vollzogen haben (Matth. 5, 2—3 u. 5—9) und nun auf Erden darunter leiden müssen (Matth. 5, 4 u. 10—12); darum erklärt er es für eine Forderung der gemeinen egoistischen Lebensklugheit, das Evangelium zu akzeptieren, und für Torheit und Unvernunft, es zurückzuweisen (Matth. 13, 44—46; 25 2 u. 4), was alles nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß die Überwindung der sündigen Neigung durch die Sinnesänderung im Hinblick auf das Reich schon hier auf Erden vermittelt der Seligkeit der Hoffnung (Röm. 8, 24), in Summa mehr Lust bereitet als das Beharren in der weltlichen Gesinnung. Habe ich aber in dieser Hoffnung meinen Lohn schon dahin („die Hoffnung war dein zugemessen Teil“), so kann ich nach meinem Tode auf Grund meines Verdienstes in der Tat keinen jenseitigen Lohn mehr beanspruchen, und nicht nach Recht und Billigkeit, sondern nur, um sein Wort zu halten, könnte Gott sich veranlaßt sehen, mich auch jenseits noch zu belohnen.

Indessen stellt sich die Rechnung denn doch noch etwas anders, da mein Handeln im Hinblick auf Lohn und Strafe auch dann, wenn es als sittlich erscheint, doch niemals sittlich sein kann, weil es nur aus kluger selbstsüchtiger Berechnung entspringt, also jedes ethischen Charakters entbehrt und unmöglich ein Verdienst beanspruchen kann. Denn ich habe mich bei diesem Handeln nur deshalb der gegenwärtigen Unbequemlichkeit unterzogen, weil ich dafür künftig eine um so größere Lust zu genießen hoffe, also ist mein Handeln ohne jede Spur von ethischer Gesinnung durch ganz gemeine egoistische Klugheit bestimmt worden. Da es nun für die ethische Beurteilung nicht auf die Übereinstimmung der äußerlich sichtbaren Resultate mit den Regeln der Sittlichkeit, sondern auf die Gesinnung ankommt, und diese nur dann sittlich genannt

werden kann, wenn sie schlechthin uneigennützig und selbstverleugnend, nicht wenn sie selbstsüchtig ist (vgl. Matth. 5, 46—47; Luk. 14, 12—14; 10, 30—37), so geht daraus hervor, daß die Verheißung von Lohn und Strafe den Menschen nicht sittlicher, sondern geradezu unsittlicher macht, da sie ihn dazu bringt, selbst dasjenige wenige Gute, was er ohne die Verheißung aus natürlicher guter Anlage, also aus ethischer Gesinnung, vielleicht getan hätte, nunmehr aus selbstsüchtiger schlauer Berechnung im Hinblick auf Lohn und Strafe zu tun. Wo es, wie wesentlich im Mosaismus, auf eine mechanische Dressur des Menschen zu äußerlicher Legalität des Handelns ankommt, mag Lohn und Strafe ein geeignetes Mittel sein, nimmermehr aber von dem Gesichtspunkt eines göttlichen Richters aus, der ausschließlich auf die ethische Gesinnung sehen kann und darf. Angenommen ein jenseits zu belohnendes Verdienst und eine jenseits zu bestrafende Schuld wären metaphysisch mögliche Begriffe, so wären sie es doch nur dann und insoweit, als sie den Menschen als metaphysisch unmöglich erschienen, da der leiseste Hinblick auf die Möglichkeit eines Lohnes und einer Strafe sofort den lautereren Quell der ethischen Gesinnung mit dem Schlamme des gemeinsten Egoismus trüben und die Verdienstlichkeit aufheben muß. Mögen die Grundsätze und Regeln einer Ethik noch so rein, erhaben und schön sein, so bekommt sie doch durch den Zusatz des Dogmas von Lohn und Strafe eine unheilbare tödliche Blutvergiftung, von der sie sofort bis in das feinste Geäder hinein infiziert wird. Wer die Nachteiligkeit des Glaubens an Lohn und Strafe für die Sittlichkeit der Gesinnung zwar einräumt, aber sich doch den süßen Glauben an den jenseitigen Lohn nicht rauben lassen will, der ist ein gefährlicher Egoist, von dem man sich auch gelegentlich auf Erden einer verbrecherischen Unsittlichkeit aus selbstsüchtigen Motiven versehen kann; denn wenn er behauptet, an Lohn und Strafe glauben und dennoch sein Handeln von diesem Glauben unbeeinflußt halten zu können, dann ist er entweder ein Heuchler, oder die Elemente der Psychologie sind ihm fremd.

Lohn und Strafe werden nach ihrer Qualität und Quantität verschiedene Motivationskraft besitzen, wir müssen also die Verheißung Jesu noch darauf ansehen. Wenn Jesus den Lohn in einer gewissen qualitativen Gleichartigkeit mit dem Verdienst darzustellen sucht (Matth. 5, 7; 6, 14; 10, 32; 25, 29; Luk. 12, 37), so ist dies mehr ein Spiel des Ausdrucks; in Wirklichkeit ist der Lohn groß im Ver-



hältnis zum Verdienst (Matth. 5, 12; Luk. 6, 23 u. 35), überströmend (Luk. 6, 38), hundertfältig (Matth. 19, 29) und ewig, aber er ist auch ebenso wie die Strafe für alle der nämliche, Teilnahme resp. Ausschließung vom Gottesreich ohne alle Rücksicht auf das Maß ihrer sittlichen Leistungen (Matth. 20, 1—16). — Das Gerichtsverfahren läßt an Einfachheit nichts zu wünschen übrig. Wie ein Kind die Menschen nur in zwei Kategorien, in gute und böse, unterscheidet, wie ein Hirt seine Herde in Böcke und Schafe sondert, so auch der Messias beim Gericht; die Böcke stellt er zur Linken, die Schafe zur Rechten (Matth. 25, 32—33), die Böcke schickt er in die ewige Pein und die Schafe ins ewige Leben (Matth. 25, 46). Zur Ausführung dieses Planes muß man zunächst annehmen, daß für jedes Individuum nicht die einzelne Tat eine besondere Vergeltung finde, sondern daß aus Schuld und Verdienst des ganzen Lebens eine algebraische Summe gezogen werde, daß diese algebraischen Summen für sämtliche Individuen nach ihrer Größe geordnet werden, und daß trotz der fließenden Stetigkeit der so sich ergebenden Reihe an irgend einem beliebigen Punkt ein Abschnitt gemacht werde, welcher sie in die zwei Kategorien trennt. Es kommt indessen, da Lohn und Strafe durch ihre Ewigkeit\*) doch einmal unverhältnismäßige im Vergleich mit den zeitlich begrenzten Verdiensten und Vergehen sind, in der Tat auf ein wenig mehr oder minder gerade nicht an; die ganze Gestalt dieser Theorie von den zwei Klassen Menschen ist eben viel zu naiv und kindlich, um sie bis ins einzelne zu zergliedern. — Am deutlichsten wird dies, wenn wir erwägen, was denn diese Drohungen und Verheißungen auf uns bei dem heutigen Bildungszustand für einen Eindruck machen können, ganz abgesehen davon, welche Wahrscheinlichkeit die Hoffnung auf eine künftige Erfüllung von Verheißungen haben kann, die schon seit fast zwei Jahrtausenden verfallen sind. Daß das „Bleiben im Tode“, d. h. in der Leiblosigkeit, nur durch einen logischen Fehler als Qual ge-

\*) Der Talmud kennt keine ewige Strafe; nach ihm sühnt der Tod jede Schuld. Die einzige Strafe besteht im Ausschluß vom Gottesreich, aber er kennt auch für diesen keine definitive, unwiderruflich endgültige Entscheidung wie das Christentum; sondern zwischen Himmel und Hölle ist nur ein Raum von zwei Fingern Breite, und Gott versagt sich nicht die Freude, dem Sünder sofort die Pforten der ewigen Seligkeit zu eröffnen, sobald derselbe nur aufrichtige Reue empfindet. Der Talmud ist in bezug auf die Strafen des Jenseits ebenso wie in bezug auf die des Diesseits unendlich viel humaner als das Christentum.

dacht werden kann, haben wir schon oben gesehen; für die Gebildeten unserer Zeit hat das wirkliche Totsein nichts Fürchterliches mehr, sondern eher etwas Anziehendes, wie der Hafen der Ruhe für den Schiffer; hingegen erweckt uns jetzt der Gedanke an ein langsames Sterben Furcht und der an ein ewiges Leben ein unheimliches, haarsträubendes Grauen (zumal wenn es wie in der Lehre Jesu als ewiger Stillstand, nicht wie im Talmud als ewige Fortentwicklung gedacht wird). Die Anschauungen haben sich also in dieser Beziehung geradezu umgekehrt, und wenn jene Verheißungen überhaupt noch eine Motivationskraft hätten, so müßten sie den Gebildeten in entgegengesetztem Sinne motivieren, als beabsichtigt ist. Und womit soll das ewige Leben der Kinder Gottes im neuen Jerusalem auf der neuen Erde (Matth. 5, 5; vgl. Jes. 60, 21; 65, 17) ausgefüllt werden? Etwa dadurch, daß sie mit Abraham, Isaak und Jakob, den Propheten, Jesus und seinen Jüngern ein ewiges Gastmahl feiern (Luk. 13, 28—29, Matth. 8, 11), wobei sie auf guten Stühlen sitzen und sich Essen und Trinken schmecken lassen (Luk. 22, 29—30)?\*) Oder dadurch, daß sie an ihrem ganzen Auferstehungsleibe leuchten wie die Sonne (Matth. 13, 43)? Oder dadurch, daß sie Gott schauen (Matth. 5, 8), mag damit nun das Licht gemeint sein, mit welchem Gott selbst statt Sonne und Mond die neue Erde ununterbrochen bescheint (Jes. 60, 19—20; Off. Joh. 21, 23; 22, 5), oder eine unmittelbare Intuition des göttlichen Wesens, das uns als abstrakte Erkenntnis bereits mittelbar durch Jesus offenbart sein soll?

Selbst wenn die Sittenlehre des Evangeliums das non plus ultra von Reinheit, Schönheit und Erhabenheit wäre, so müßte doch das Dogma von Lohn und Strafe diese Reinheit der ethischen Vorschriften und Regeln vernichten. Wollte man aber die Theorie von Lohn und Strafe verwerfen und nur den Inhalt der Ethik aufrecht erhalten, so ist dem entgegenzuhalten, daß Lohn und Strafe die einzigen Motive sind, die Jesus für die Befolgung seiner Vorschriften geltend macht, daß also, wenn man diese einzigen Motive aus der Lehre Jesu streicht, überhaupt kein Motiv mehr in derselben für die Befolgung der Vorschriften übrig bleibt. Entweder nehmen wir also die Ethik Jesu mit der jenseitigen Vergeltung, dann haben wir eine Sittenlehre ohne ethischen Charakter, oder wir nehmen sie

---

\*) Der Talmud erklärt, daß im Jenseits weder Speise noch Trank sei; zur Entschädigung haben aber nach ihm die Gerechten Kronen auf ihren Häuptern.

ohne dieselbe, so haben wir eine Sammlung theoretischer Regeln ohne praktischen Einfluß und Wert. Noch ganz anders wird sich die Sache herausstellen, wenn wir auf den Inhalt der Vorschriften näher eingehen. —

Es ist charakteristisch, wie die verschiedenen Nationen den Begriff des sittlich Guten bezeichnen; dem Deutschen ist es das Ideal der Sitte, d. h. ein Naturprodukt, den Römern das Ehrenwerte, den Griechen das Schöne, den Juden das Gerechte oder Gesetzmäßige. Sittlich ist dem Juden, wer gerecht ist vor Gott, d. h. wer gerecht ist vor dem (von Gott gegebenen) mosaischen Gesetz. Es drückt sich dies auch darin aus, daß das mosaische Gesetz ebensowohl und ohne Unterschied Sittengesetz, Strafgesetzbuch und bürgerliches Gesetzbuch ist. Im Talmudismus war der Begriff der Gerechtigkeit, wie schon erwähnt, vom Handeln auch auf die Gesinnung übertragen; auch die Gesinnung sollte gerecht vor Gott sein, nicht mehr bloß die Tat; d. h. auch die Gesinnung sollte in ihren Zielen dem entsprechen, was das Gesetz von der Tat fordert. Mit dieser Gerechtigkeit der Gesinnung wird nicht im geringsten das erreicht, was wir unter Sittlichkeit verstehen; denn wenn ich z. B. die begehrlische Lüsternheit meines Herzens nach meines Nächsten Weib bloß deshalb unterdrücke, damit ich nicht im Jenseits durch die dafür zu gewärtigende Strafe eine unverhältnismäßig große Unlust erdulden muß, so ist meine Gesinnung nach jüdischen Begriffen gerecht, aber keineswegs nach den unsrigen sittlich. Selbst die Gesinnungsgerechtigkeit bleibt dem Juden etwas mechanisch Äußerliches, bloß nach dem Resultat des psychologischen Prozesses, nicht wie bei uns nach seinen Triebfedern Bemessenes. Hiermit hängt es zusammen, daß dem Juden nie die Unsittlichkeit einer Pseudomoral begreiflich werden kann, die auf der Aussicht auf Lohn und Strafe basiert.

Ganz irrig ist die Auffassung der Kirchenlehre, als ob die Gesinnungsgerechtigkeit, welche den ethischen Grundbegriff der Lehre Jesu und des Judenchristentums bildet, sich durch irgendwelche angebbare Merkmale von der Gesinnungsgerechtigkeit unterschiede, welche damals neben und über der äußeren Werkgerechtigkeit von den Schriftgelehrten gefordert wurde; es wird der Schein eines solchen Unterschiedes nur durch eine zwiefache Geschichtsfälschung hervor gebracht, nämlich erstens dadurch, daß der Unterschied des Judentums zur Zeit Jesu von demjenigen vor der ersten Gefangenschaft ignoriert oder doch ungebührlich verkleinert wird, und zweitens da-

durch, daß die fortgeschrittenen sittlichen Anschauungen des Paulus und Johannes gewaltsam in die Lehre Jesu hineininterpretiert werden. Stellt sich doch selbst Paulus in seiner Rechtfertigungs- und Versöhnungs-Theorie gerade formell noch ganz auf den Boden der jüdischen Gerechtigkeit und operiert durchweg mit ihr als ethischem Grundbegriff, trotzdem daß er materiell oder inhaltlich gerade in dem Bruch mit diesem jüdischen Anschauungskreise den Grundstein zu einer neuen höheren Religion legt; wie sollte man da von Jesus etwas anderes erwarten! Das Johannes-Evangelium steht auf einem so ganz anderen Boden als die Lehre Jesu, daß man jedes geschichtlichen Sinnes ermangeln muß, um seine drei Generationen spätere Anschauungsweise in die Lehre Jesu hineinzupropfen.

Tatsächlich war nun durch diejenigen Motive, welche der Mosaismus und die Prophetie dargeboten hatten, die Gerechtigkeit weder im Handeln noch in der Gesinnung durchgesetzt worden, und deshalb tritt Jesus wie jeder Bußprediger mit der Forderung auf: „Wandelt eure Gesinnung um!“ (Matth. 4, 17). Das Ziel dieser Umwandlung kann gar keinem Zweifel unterliegen, da es als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt wird; es ist eben die Gerechtigkeit vor dem göttlichen (d. h. mosaischen) Gesetz, wie wir ja schon oben gesehen haben, daß Jesus das im alten Testament niedergelegte Wort Gottes für ewig wahr und für bis ins kleinste unvergänglich und seine Befolgung für unerläßlich zur Seligkeit darstellt. Das Motiv der Sinnesänderung ist die Botschaft von der Nähe des Reiches; sie bewirkt, daß das, was bisher unmöglich schien, die Gerechtigkeit, möglich und wirklich wird, weil und insofern das neue Motiv sich stark genug erweist, um die eingewurzelte sündige Neigung zu überwinden, wenn auch nicht bei allen Menschen, so doch bei einigen. Indem Jesus der Bringer des Evangeliums ist, ist er indirekt der Bringer der Gerechtigkeit, er fordert nicht von den Menschen, ohne ihnen das Mittel der Erfüllung zu reichen; so stellt sich die Gerechtigkeit als eine (freilich mittelbare) Gabe dar, mit der die nach ihr Verlangenden gesättigt werden sollen (Matth. 5, 3—6). Hier mischt sich nun wiederum die messianische Weissagung ein, welche unter den Segnungen des Reiches auch die verheißt, daß Gott den Juden das Gesetz und die Furcht des Herrn ins Herz schreiben und sie so zur vollen Gerechtigkeit führen werde (vgl. oben). Als Korrelat hierzu gehört die Vergebung der vor erfolgter Mitteilung der Gerechtigkeit begangenen Sünden (Jer.



31, 34). Nachdem Jesus angefangen hatte, seine Wirksamkeit unter dem Gesichtspunkt des Messias und sein Evangelium als die Mittheilung der Gabe der Gerechtigkeit zu betrachten, so lag es ihm nahe, auch die Vergebung der früher begangenen Sünden als von sich ausgehend zu denken (Matth. 9, 2—6), eine Befugnis, die er sogar nicht bloß auf die Apostel, sondern auf die Jünger im weitesten Sinne überträgt (Matth. 18, 18). —

Nach der Darstellung der Synoptiker soll Jesus seinen Tod vorher verkündet und als Sühnopfer aufgefaßt haben. Jesus soll danach die prophetische Weissagung (Jer. 31, 33—34 u. a.) von dem neuen ewigen Bunde, den Gott mit seinem Volke schließen werde, und der die allgemeine Sündenvergebung und Gerechtigkeitsverleihung besiegeln werde, als ein durch seine Vermittelung zu vollbringendes Werk aufgefaßt haben, so zwar, daß er seinen ihm vor Augen stehenden Tod, der die Wahrheit seiner Lehre besiegeln sollte, zugleich als das Opfer symbolisiert hätte, welches der mosaische Ritus bei der Bundesschließung erfordert (2. Mos. 24, 5—8), und mit dessen Blut die umstehende Gemeinde bespritzt wird (Mark. 14, 23—24). Dieses Besprengen der Gemeinde mit dem Blut des Bundesopfers, das Jesus durch die Austeilung des Weines symbolisch angedeutet haben soll, hat aber keineswegs an sich selbst eine reinigende und sühnende Kraft, wie das Besprengen mit dem Blut eines Sühnopfers sie hat (3. Mos. 17, 11); denn das Bundesopfer ist durchaus kein Sühnopfer, sondern eine Kategorie für sich, die Moses zu den Brand- und Dankopfern stellt (2. Mos. 24, 5). Daß aber die Sünde des Volkes auf das Haupt eines Tieres gelegt und von diesem stellvertretend getragen wird, diese Vorstellung kennt der Mosaismus und das Judentum von einem Opfertier überhaupt nicht, sondern nur von dem zweiten Bock am großen Versöhnungstage, der eben nicht geopfert, sondern in die Wüste hinausgejagt wird. Berücksichtigen wir nun, daß Jesus wiederholt auf die inferiore Bedeutung des Opfers gegenüber der ethischen Gesinnung hinweist (Matth. 12, 7; Mark. 12, 33—34; vgl. 1. Sam. 15, 22 und Hos. 6, 6), und daß ihm die Lehre des Talmud bekannt war, wonach Gott nur deshalb duldet, daß ihm geopfert werde, damit die Juden nicht fremden Göttern opfern, — berücksichtigt man dies alles, so erscheint es unmöglich, daß Jesus seinen Tod als ein Sühnopfer oder gar als eine stellvertretende Buße (siehe den ungehörig angefügten Schluß von Matth. 20, 28) habe hinstellen wollen. Wenn es

ferner, wie S. 72—74 dargetan, höchst unwahrscheinlich ist, daß Jesus selbst das Scheitern seiner irdischen Mission und seinen Tod vorhergesehen hat, so kann er auch gar nicht von seinem Tode als einem Opfer gesprochen haben, am wenigsten den Wein mit seinem zu vergießenden Blute verglichen haben, das niemals vergossen worden ist. Im aramäischen Urevangelium können nur solche Worte gestanden haben, wie Lukas sie 22, 15—18 (= Mark. 14, 23—25 = Matth. 26, 27 u. 29) berichtet, während Lukas 22, 20 (= Mark. 14, 24 = Matth. 26, 28) sich schon durch die Wiederholung der Kelchdarbietung als eine Einschlebung kennzeichnet, die bei Markus und Matthäus vertuscht ist. Alle drei Synoptiker sind von Paulus so beeinflußt, daß sie seine sakramentale Deutung des letzten gemeinsamen Mahles im Sinne einer Opfersymbolik in das aramäische Urevangelium auf die eine oder andere Art einzufügen bemüht waren.

Paulus ist allein durch seine Rechtfertigungslehre zu einer solchen Umdeutung und Textumänderung der Einsetzungsworte veranlaßt worden und insofern für diese allein verantwortlich; aber die von ihm schon vorgefundene Auffassung der judenchristlichen Jünger-gemeinde von dem Tode Jesu als einem beabsichtigten Sühnopfer im Sinne prophetischer Aussprüche mag ihm zu seiner Rechtfertigungslehre den Weg gezeigt und zu seiner Formulierung der Einsetzungsworte ermutigt haben. Jesus selbst hat so oft und so nachdrücklich einerseits die freie vergebende Gnade Gottes gegenüber dem bußfertigen Sünder und andererseits die Minderwertigkeit der Opfer betont und stand der essäischen Abneigung gegen blutige Opfer überhaupt so nahe, daß es psychologisch ganz unbegreiflich wäre, wenn er diesen Ansichten in bezug auf seine eigene Person untreu geworden wäre. Jesus hat überhaupt gar keine eigene Erlösungstheorie nötig, weil ihm die prophetische von der stets bereiten Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen den bußfertigen Sünder völlig ausreicht. Es kommt nur darauf an, den Menschen zur Bußfertigkeit, zum Bereuen seiner Sünden und zur Gesinnungsumwandlung zu führen und ihm dazu möglichst kräftige Motive an die Hand zu geben; alles übrige besorgt der gütige Vater im Himmel, dem der Stoßseufzer des Zöllners und die Heimkehr des verlorenen Sohnes zu größerer Freude gereicht als 99 Gerechte. Die Erlösung von der Sünde oder die Schuldvergebung erfolgt also durch den Gnadenakt des persönlichen Gottes, nicht durch den Menschen selbst und nicht durch einen Mittler; aber sie erfolgt durch Gott nur auf Grund einer

bestimmten Willensrichtung im Menschen. Sie ist nicht etwa Selbsterlösung des Menschen ohne alle Mitwirkung eines Gottes wie im Buddhismus, auch nicht Selbsterlösung des Menschen auf Grund göttlicher Immanenz, wohin schon Paulus und Johannes und später die christlichen Mystiker abzielen, noch weniger Erlösung durch die objektive Erlösungstat eines Dritten wie im Christentum, sondern theistische Erlösung des von Herzen nach Erlösung sich Sehnenenden wie bei den alttestamentlichen Propheten, Psalmen und Apokryphen. Atheistische Selbsterlösung hätte Jesus als gottlose Verirrung und wahnsinnige Überhebung verwerfen müssen; göttliche Immanenz lag seinem jüdisch-theistischen Bewußtsein ebensofern wie eine objektive Erlösungsanstalt durch einen vermittelnden Heiland. Die Immanenz hätte den himmlischen Vater seiner Transzendenz und Persönlichkeit beraubt, die Mittlerschaft hätte seine Einzigkeit als Erlöser verkümmert. Alle solchen Gedanken konnten in dem Bewußtsein Jesu gar keinen Platz finden, und es ist völlig geschichtswidrig, etwas derartiges in dasselbe hineinzutragen. Bei Jesus fehlt jede Spur einer ausgeführten Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung; was in den Evangelien darauf hindeutet, sind Hineintragungen Paulinischer Theologie.

Indessen laboriert diese ganze Auffassung der Prophetie in bezug auf den neuen Bund, die Sündenvergebung und Gerechtigkeitsverleihung an derselben Halbheit und Schiefheit wie die neue Erfindung von der präkursorischen irdischen Laufbahn des Messias. Denn in der Prophetie ist die Gabe der Gerechtigkeit als eine Änderung der menschlichen Natur vom Bösen zum Guten gedacht, welche dem Menschen hinfort das Sündigen zur physischen Unmöglichkeit macht, welche aber auch erst mit dem Eintritt in das jenseitige Gottesreich vollzogen wird. Bei Jesus aber ist die Gabe nicht eine Änderung der inneren Natur, des Herzens (vgl. Matth. 12, 35), sondern bloß ein Motiv, zwar etwas stärker als die bisherigen waren, aber doch immer noch so schwach, daß es nur wenigen (Matth. 7, 14; 22, 14) von denen, die es kennen lernen, wirklich zur Gerechtigkeit verhilft, ja sogar den wenigen, welchen es wirklich zur Sinnesänderung verholfen hat, nicht die geringste Garantie vor dem Rückfall in die Sünde bietet (Matth. 24, 13 und 22). Ebenso ist auch die Sündenvergebung in der Prophetie eine erst mit dem Tag des Herrn eintretende und definitive, da nachher nicht mehr gesündigt werden kann; bei Jesus aber ist sie eine solche, die sich

nur auf vergangene Sünden bezieht und wertlos und ungültig wird, wenn in der Zwischenzeit zwischen der Sündenvergebung und dem Tag des Herrn von neuem gesündigt wird (Matth. 18, 32—35; 24, 22), was bei der unvollkommenen Gabe der Gerechtigkeit möglich ist. Der neue und ewige Bund aber ist eben nur die feierlich einzugehende Verpflichtung Jehovas, durch welche er den neuen Zustand der vollendeten Theokratie seines auserwählten Volkes als ewigen sanktioniert und garantiert, hat also vor dem gänzlichen Abschluß und Aufhören des bisherigen Zustandes gar keinen Sinn. Man sieht, daß der gebildete Jude nur mit einem Lächeln auf die Art und Weise blicken konnte, wie Jesus die messianischen Weissagungen der Prophetie in sich erfüllt behauptete. Am wenigsten können diese Vorstellungen Jesu für den modernen Menschen darum ein größeres Gewicht beanspruchen, weil sie mißverständliche Umdeutungen jüdischer Vorstellungen sind.

Wir haben also folgende Elemente: 1. die jüdische Gerechtigkeit, talmudisch potenziert zur Gerechtigkeit der Gesinnung; 2. das Evangelium vom unmittelbar bevorstehenden Reich als Motiv und Vermittelung der Gerechtigkeit; 3. die Auffassung des Evangeliums als Erfüllung der prophetischen Verheißung der Gerechtigkeitsverleihung; 4. die Vergebung der vor Annahme des Evangeliums begangenen Sünden als notwendige Ergänzung zu 3.

In Anbetracht, daß 3 und 4 auf willkürlicher Auffassung der Prophetie fußen und 2 längst verfallen, wie auch gegen die Ethik verstößend ist, bleibt nur 1 übrig, d. h. die essenisch gefärbte Auffassung Jesu von dem Kern und Inhalt des mosaischen Gesetzes. Es ist diese besondere Richtung wesentlich durch die Weltverachtung Jesu und durch die Stellung vorgezeichnet, welche er infolge des Dogmas vom nahen Reich zu verschiedenen sozialen und politischen Fragen nimmt, in bezug auf welche der Mosaismus das Verhalten dem Menschen freigestellt hat. Letzterer Teil beansprucht nicht eine gesetzliche Gültigkeit und Autorität, sondern nur den Wert von Ratschlägen, deren Befolgung freilich unerläßlich erscheint, um die Seele vor dem bestrickenden und verderblichen Einfluß des Weltlichen, der sie dem Streben nach dem Gottesreich zu entziehen droht, zu erretten. (So z. B. läßt der Mosaismus die Verehelichung oder Nichtverehelichung des Menschen frei; Jesus macht aus der geschlechtlichen Enthaltensamkeit zwar kein Gebot, aber einen Ratschlag.) Man kann daher auch sagen: die praktische Lehre Jesu ist der vom



Standpunkt des Talmudismus aus betrachtete Mosaismus, aber durch die Brille eines quietistischen Pessimismus gesehen. Schon oben sahen wir, daß eine gewisse Gemütsbeschaffenheit und soziale Stellung dazu gehört, damit die Botschaft vom nahen Reich als Motiv der Sinnesänderung wirken könne. Wer nicht unzufrieden mit sich (als Sünder) und der Welt (als einem vom Teufel regierten Jammertal) ist, oder wer nicht wenigstens die Anlage dazu hat, es zu werden, an dem muß das Evangelium spurlos vorübergehen. Die geforderte Sinnesänderung, deren Ziel die Gerechtigkeit, deren Ausgangspunkt das Evangelium ist, wird dadurch vermittelt, daß der Unzufriedene, der bisher noch mit der Welt gekämpft und ihr ein gewisses Maß von Glück abzutrotzen versucht hat, sich definitiv dazu entschließt, die Welt als Ganzes zu hassen und zu verachten und in ausschließlicher Hingabe an die Hoffnung auf die bald entstehende neue und bessere Erde jede Gemeinschaft mit dieser Erde schon jetzt ein für allemal abzubauen. Nur wer auf diese Weise vollständig mit seinem irdischen Leben gebrochen hat, auf jede noch so leise Hoffnung von irdischem Glück verzichtet, also mit einem Wort sein Leben aufgegeben oder verloren hat, nur der wird die Kraft haben, den Verlockungen zur Sünde zu widerstehen, die allen, welche ihr irdisches Leben noch nicht aufgegeben haben, sondern nebenbei zu behalten und zu bewahren gedenken, zum unvermeidlichen Fallstrick werden. Der Besitz der ganzen Herrlichkeit der Welt könnte auch nicht für den kleinsten Fehltritt entschädigen, den er im Gefolge haben würde (Matth. 16, 26). Nur wer seine Seele (d. h. seine irdische Individualität) hat und sein Leben zugrunde richtet, nur der hat diejenige Sinnesänderung vollzogen, welche zur Gerechtigkeit und dadurch zum ewigen Leben führt (Luk. 17, 33 = Joh. 12, 25; vgl. auch Mark. 8, 35). Wer hingegen noch nach dem weltlich-Menschlichen strebt, statt sich ganz auf das geistlich-Göttliche zu beschränken, der ist ein Satan, welchen man sich fern halten muß (Mark. 8, 33). Das Aufgeben des irdischen Lebens bezeichnen wir aber mit einem treffenden modernen Ausdrucke als Quietismus; die Lehre Jesu ist daher nicht nur Pessimismus, sondern auch Quietismus, ein irdischer Quietismus der transzendenten Hoffnung, der seine Ablösung durch einen transzendenten Quietismus des Genusses erwartet. Der irdische Pessimismus wie der transzendente Optimismus Jesu sind beide gleich quietistischer Natur. Das Mittelalter in seinen geistlichen Orden

hat diesen Grundcharakter des Christentums treu konserviert, wenn auch eine allgemeine Durchführung des Quietismus für ganze Nationen dem europäischen Mittelalter ebensowenig wie dem buddhistischen Asien möglich sein konnte; bei uns hat erst die Reformation in Verbindung mit der Renaissance und den neueren Entdeckungen und Erfindungen diesen Standpunkt wieder überwunden und das Kompromiß zwischen transzendent-Geistlichem und Weltlichem versucht, den das Evangelium wie das Mittelalter auf das entschiedenste perhorresziert. —

Der praktische Teil der Lehre Jesu wird nach dem Vorangehenden in zwei Teile zerfallen, erstens in die Darstellung, in welcher Art und Weise Jesus den Kern der mosaischen Ethik aufgefaßt und reproduziert hat, und zweitens in den Nachweis der Ratschläge, deren Befolgung zur Erlangung der Gesinnungsgerechtigkeit Jesu von seinem quietistisch-pessimistischen Standpunkt aus unerläßlich erscheint.

Schon früh hatte das Judentum den Mangel einheitlicher Gesichtspunkte im Mosaismus herausgeföhlt; wenn auch wohl ethische Grundprinzipien als solche von Moses hingestellt waren, so fehlte doch eine umfassende Beziehung und Ableitung der vielen einzelnen Gebote auf und aus diesen Prinzipien. Der Talmudismus war sich der Notwendigkeit einer Ausfüllung dieser Lücke wohl bewußt. „Sechshundert und dreizehn Gebote“, heißt es im Talmud, „wurden Moses für das Volk übergeben. David faßte sie alle in elf zusammen im fünfzehnten Psalm: Herr wer darf in deinem Zelte weilen, wer auf deinem heiligen Berge wohnen: Der untadelig wandelt usw. — Der Prophet Jesaias führt sie auf sechs zurück (33, 15): Wer in Gerechtigkeit wandelt usw. — Der Prophet Micha auf drei (6, 8): Was fordert der Ewige von dir als: auf Recht halten, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott? — Jesaias beschränkt sie abermals auf zwei (16, 1): Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit! — Amos sämtlich auf das eine (5, 4): Suchet mich und lebet! — Hiernach möchte man jedoch schließen, daß Gott eben nur in der Erfüllung seines ganzen Gesetzes gefunden werden könne, und darum sagt Habakuk (2,4): Der Fromme lebt in seinem Glauben!“ — Man sieht hieraus wie lebhaft das Bedürfnis und das Bestreben war, den komplizierten mosaischen Kriminalkodex auf einfache, allgemein maßgebende Grundsätze der Gesinnungsgerechtigkeit zurückzuführen, und mag nun die Fassung des Lukas (10, 25—28), wonach

Jesus die beiden höchsten Gebote nicht selbst zitiert, sondern von den Schriftgelehrten als bekannte Gesetzesstellen zitieren läßt, oder die des Markus (12, 28—34) die ursprüngliche sein, wonach zwar Jesus selbst die Schriftstellen zitiert, aber der Schriftgelehrte ihm sogleich beistimmt, als ob er etwas allgemein Anerkanntes gesagt hätte, so geht so viel mit Gewißheit daraus hervor, daß Jesus mit der Aufstellung dieser zwei höchsten Gebote keineswegs einen originellen Gedanken produziert, sondern nur eine damals schon gang und gäbe Idee adoptiert hat. Die Gebote sind: 1. (5. Mos. 6, 4—5): „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr und du sollst den Herrn deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Vermögen.“ Diese Worte sind ganz deutlich eine erläuternde Umschreibung desjenigen der zehn Gebote, welches schon durch seine äußere Stellung den Vorrang vor allen behauptet (5. Mos. 5, 6—7), und die nachfolgenden Verse (6, 6—14) stellen ebenso diese Beziehung wie den prinzipiellen Vorrang dieses Gebotes vor allen anderen außer Zweifel. 2. (3. Mos. 19, 1) „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Auch von diesem Gebote ist die prinzipielle Wichtigkeit schon durch die Stellung angedeutet, die es als Schluß einer Steigerung (V. 13—18) einnimmt, in welcher befohlen wird, dem Nächsten nicht Unrecht zu tun, ihn nicht falsch zu richten, ihn nicht zu verläumdern, nicht zu hassen, noch rachsüchtig zu sein, sondern ihn zu lieben wie sich selbst.

„In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten“, sagt Jesus (Matth. 22, 40); er sagt aber auch als zusammenfassenden Schluß der Bergpredigt (Matth. 7, 12): „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten.“ Da nun in letzterem Satze die Liebe zu Gott entschieden nicht mit enthalten ist, so muß man aus dem gleichen Zusatz entnehmen, daß Jesus denselben dadurch für identisch mit dem zweiten der beiden höchsten Gebote hat erklären wollen. Nun war aber dieser Satz: „Tut den anderen, was ihr wollt, daß sie euch tun sollen“, bereits von dem mehrfach erwähnten Hillel als ein altbekannter mit dem ausdrücklichen Zusatz zitiert worden: „das ist das ganze Gesetz, alles übrige ist nur Kommentar.“ Bei der großen Popularität Hillels und seiner Aussprüche ist nicht zu bezweifeln, daß dieselben Jesu bekannt waren. Daß der Satz auch den rein jüdischen Kreisen des ersten Jahrhunderts geläufig war, zeigt Tob. 4, 16, wo er in negativer Fassung zitiert ist,

Erschien ihm nun aber jener Satz als identisch mit dem: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, so enthielt ihm auch der letztere das ganze Gesetz, und es erklärt sich daraus, daß er die schon von Moses deklarierte und zu seiner Zeit allgemein anerkannte Wichtigkeit dieses Satzes so ausdrückt, daß er sie derjenigen des vornehmsten Gebotes gleichstellt, was immerhin nicht in strengem Sinne verstanden werden darf, wenn das Gebot der Liebe zu Gott wirklich das vornehmste bleiben soll.

Man würde sehr im Irrtum sein, wenn man die ethischen Prinzipien Jesu als innerliche den äußerlichen des Mosaismus entgegenstellen wollte. Im vornehmsten Gebote hat das alte Testament die Innerlichkeit durch die Worte: „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ stark genug betont, und in betreff des zweiten zeigt die andere Fassung, daß auch Jesus die äußerliche Seite herauszukehren verstand. Wenn aber im ganzen die Ethik Jesu allerdings innerlicher ist als die des Mosaismus, so liegt dieser Unterschied nicht an ihm, sondern an seiner Zeit. Der Umschwung ist bereits in den Apokryphen der letzten zwei Jahrhunderte vollzogen; vorbereitet ist er schon durch die Propheten, wobei immer zu berücksichtigen ist, daß „Moses und die Propheten“ Jesu als ein untrennbares Ganzes erschienen, und daß er dieses Ganze nur durch das Medium des Talmudismus sah.

Außer den angeführten Stellen wäre (abgesehen von der ausdrücklichen Reproduktion der fünf hauptsächlichsten unter den mosaischen zehn Geboten — Luk. 18, 20), nur noch eine Stelle als zusammenfassender ethischer Grundsatz anzusehen: „Seid vollkommen (barmherzig), wie euer Vater im Himmel vollkommen (barmherzig) ist“ (Matth. 5, 48; Luk. 6, 36). Matthäus und Lukas haben hier offenbar ein Wort, das sowohl tadellos als auch gütig heißen kann, verschieden übersetzt. Die Stelle knüpft dem Inhalt nach an 5. Mos. 18, 13, der Form nach an 3. Mos. 19, 2 an: „Seid heilig, denn ich, der Herr euer Gott, bin heilig“ (vgl. 3. Mos. 11, 44) und enthält die Forderung, Gott zum Vorbild und zur Richtschnur für die Art und Weise der Sinnesänderung zu nehmen, womit der Gegensatz gegen das Irdische und Weltliche so nachdrücklich wie möglich bezeichnet ist. Diese Stelle ist jedoch von Jesus nicht als allumfassendes ethisches Prinzip gekennzeichnet worden, wie es bei den früher erwähnten der Fall ist. — Endlich ließe sich vielleicht noch der Satz: „Trachtet nach dem Reich“ (Luk. 12, 31), erwähnen, der



jedoch samt dem Zusatze des Matthäus: „und nach seiner Gerechtigkeit“, etwas zu unbestimmt gefaßt ist, um von ihm direkt konkrete Vorschriften ableiten zu können. Überdies kann er in seiner egoistischen Grundfärbung nicht ethisches Prinzip sein.

Blicken wir auf die vorigen Sätze zurück, so zeigt sich, daß auch das Gebot: „Tut anderen, was ihr wollt, daß sie euch tun“, nicht sittliches Gebot sein kann, wenn die befohlene Rücksicht auf die Reziprozität zugleich Motiv des Handelns sein und die Leistung nur durch die Erwartung der Gegenleistung bedingt erscheinen soll. Wollte man dies z. B. auf die Liebe anwenden, so hätte man den Nächsten nur zu lieben, weil und insoweit man von ihm wiedergeliebt zu werden erwartet, was aber Jesus ausdrücklich als noch nicht sittlich bezeichnet (Matth. 5, 46—47). Als Motiv verstanden ist die Anweisung auf die Reziprozität der Leistungen eine hausbackene Philistermoral, die für das praktische Leben ganz nützlich sein mag, aber doch nur an die Adresse des nüchternsten berechnenden Egoismus geht und der ethischen Gesinnung nur schaden kann. Man könnte obigen Satz dadurch haltbar zu machen wähnen, daß man die Erwartung der Gegenleistung als Motiv eliminiert und den Satz nur als Merkmal und Maßstab zur Feststellung des sittlichen oder unsittlichen Charakters einer Tat bestehen läßt, so daß er nur für Ziel und Inhalt der Ethik (die Gerechtigkeit des Resultats), nicht für Motiv, Triebfedern und Entstehungsweise des sittlichen Handelns maßgebend ist. Aber abgesehen von der Unnatürlichkeit und undurchführbaren Willkürlichkeit dieser Trennung und Zerreißung muß selbst von diesem Gesichtspunkt aus der fragliche Satz völlig ungenügend erscheinen, da nirgends im sittlichen Handeln die Reziprozität eine vollkommene, sondern stets mehr oder minder modifizierte, oft kaum erkennbare, nicht selten geradezu unmögliche ist. Die Eltern können nicht von ihren Kindern die Gegenleistung erwarten, wieder erzogen zu werden, und die Rückwärtsverweisung auf die von ihren Eltern empfangene Erziehung ist vielleicht unzutreffend, falls dieselben ihre Pflicht versäumt haben oder durch den Tod oder sonstwie an der Erfüllung verhindert waren. Der Sterbende, der seinem Todfeinde vergibt und Großmutter erweist, kann von diesem keine Gegenleistung erwarten usw. Der Satz paßt außerdem nur für Personen von gleichem Alter, Geschlecht, Familienstand, Beruf, Lebensstellung usw., führt aber zu widersinnigen Forderungen, sobald man es mit Ungleichen zu tun

hat. Nach der negativen Fassung des Satzes dürfte der Lehrer den Schüler nicht strafen, wenn er nicht will, daß dieser ihn in derselben Weise wieder strafen solle. Nach der positiven Fassung des Satzes muß der Herr seinen Diener die Stiefel putzen, wenn er will, daß dieser sie ihm putzen soll. Man sieht, das Prinzip ist in jeder Beziehung ungenügend und mangelhaft. Daß Jesus dasselbe als gleichberechtigt, ja sogar als identisch mit dem: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ behandeln konnte, beweist, wie wenig er die Reinheit, Tiefe und Entwicklungsfähigkeit dieses alten mosaischen Satzes geahnt hat, wie er denn auch nirgends versucht hat, aus ihm konkrete Folgerungen zu ziehen.

Der andere, nicht als Prinzip hingestellte allgemeine Grundsatz stellt Gott dem Menschen als Vorbild der Nacheiferung hin. Welchen Gott? So müssen wir zunächst fragen, und die präzise Antwort lautet: den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Matth. 22, 32), den einigen Gott Israels (Mark. 12, 29), mit einem Wort: den Jehova des alten Testaments, den Gott der mosaischen Offenbarung. Kann diese mosaische Gottesvorstellung wirklich irgend einem Kulturvolk noch ein ethisches Vorbild vorhalten? Die Frage ist entschieden zu verneinen, weil der alttestamentliche Gottesbegriff einer Zeit von rohem und unentwickeltem sittlichen Bewußtsein angehört und naturgemäß die Züge dieser rohen Kulturstufe an sich trägt.\*) Allerdings sieht Jesus den Gott der alttestamentlichen Offenbarung in einem milderen Lichte, weil er ihn durch die Brille des Talmudismus betrachtet; aber dann ist er eben des Irrtums zu zeihen, und sein Irrtum muß nach dem echten, urkund-

---

\*) Jehova ist nach den Lehren des alten Testaments ein grimmiger, eifriger und zorniger Gott, der die Missetat der Väter bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern heimsucht, ein Gott, der da haßt (Mal. 1, 3) und verfolgt, die ihn hassen (5. Mos. 5, 9), der die ihm angetanen Beleidigungen furchtbar rächt, dem zwar das Verbrennen der eigenen Söhne und Töchter durch Feuer ein Greuel ist (5. Mos. 12, 31), aber nur weil das feurige Menschenopfer zu sehr an den Molochritus erinnert (3. Mos. 18, 21 und 20, 2), der hingegen Menschenopfer durch das Schwert (2. Mos. 32, 26—29; 5. Mos. 20, 16—18) und durch den Strick (4. Mos. 25, 4; 2. Samuel. 21, 1—9) im größten Maßstabe gebietet und annimmt (Jos. 10, 40 und 11, 11—12; Richter 11, 30—40), um seinen Zorn zu sühnen (4. Mos. 25, 4). Jehova ist ein gefräßiger Gott (2. Mos. 33, 3), ein verzehrendes Feuer (5. Mos. 4, 24), dessen Anblick tötet (2. Mos. 33, 20; 5. Mos. 5, 25—26). In der Vorstellung der alttestamentlichen Schriftsteller ist er ebenso empfindlich gegen Beleidigungen, wie empfänglich und erkenntlich für Liebe und Lob-

lichen Gottesbegriff des alten Testaments berichtigt werden. Wollte er aber diese Konsequenz abwehren, so müßte er die alttestamentliche Offenbarung für überwunden und ungültig erklären, was zu tun er sich auf das entschiedenste geweigert haben würde, da ihm mit einem solchen Schritt der ganze religiöse Boden, auf dem er unverrückbar fest zu stehen glaubte, haltlos unter den Füßen zusammengebrochen wäre. Der Begriff der Entwicklung kann hier gar nichts helfen, da es sich nicht um bloße Fortbildung des Niederen zum Höheren, sondern um Austilgung charakteristischer Züge der niederen Stufe handelt, welche auch durch die Offenbarung gewährleistet sind, also ohne Aufhebung der prinzipiellen Unfehlbarkeit des geschriebenen Gotteswortes nicht aufgehoben werden können. Jesus ahnte glücklicherweise von solchen Konflikten des religiösen Bewußtseins nichts; wir aber müssen uns sagen, daß der alttestamentliche Jehova keinesfalls mehr ethisches Vorbild sein kann, wie Jesus tatsächlich glaubte, daß also die Vorschrift, diesem Gott nachzueifern, keinesfalls mehr im Sinne Jesu irgend welche Bedeutung als Grundregel der Moral beanspruchen kann. — Aber ebensowenig ist diese Vorschrift brauchbar, wenn man den Gottesbegriff im Sinne einer geläuterten Anschauungsweise nimmt, denn dann ist derselbe wieder nicht mehr anthropatisch genug, um als Vorbild menschlichen Tuns dienen zu können.\*) Der weitere historische Verlauf, den diese Angelegenheit nahm, war deshalb der, daß Paulus die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Offenbarung nicht nur in betreff des Gesetzes, sondern auch in betreff ihrer theoretischen Aufstellungen (mit Aus-

preisung; denn alles, was er tut von Anbeginn, tut er doch nicht etwa um seiner Geschöpfe, oder auch nur um seines auserwählten Volkes willen, sondern lediglich um seiner eigenen Ehre und seines Namens willen, d. h. um seine Kraft, Macht und Herrlichkeit zu zeigen (Ezech. 36, 22—23; 2. Mos. 9, 16; 14, 4 und 17). Ebenso gebricht es ihm an Stetigkeit des Wollens und an Klarheit der Ziele; er bereut die Schöpfung (1. Mos. 6, 6—7), die er anfangs sehr gut gefunden hatte, nimmt dann aus persönlicher Zuneigung für Noah von seinem Vorsatz, die letzten beiden Schöpfungstagewerke rückgängig zu machen, wieder Abstand, und begehrt dabei den zu spät erkannten (Ezech. 14, 20) Fehler, nicht bloß ihn selbst, sondern auch sein Geschlecht fortleben zu lassen, so daß er sich mit der Sündflut ganz vergebens bemüht hat, da hinterher die Sache nur noch schlimmer wird. Alle solche Bestimmungen müssen uns als unangemessen und unanwendbar auf Gott gelten.

\*) Vgl. „Das sittliche Bewußtsein“. 2. Aufl. S. 128—129.

nahme der Prophetie) erschütterte und eine erhabeneren Vorstellung von Gott im Gegensatz zu dem Jehova des alten Bundes anbahnte; als natürliche Folge hiervon stellte sich aber sehr bald heraus, daß ein so entrückter Gott dem dualistischen religiösen Bewußtsein der Christenheit nicht mehr anthropopathisch genug war, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, und daß deshalb mehr und mehr an Stelle des entmenschlichten Gottes (Jehova) der vermenschlichte Gott (Christus) trat.

So bleibt denn von den allgemeinen Formulierungen der ethischen Prinzipien in der Lehre Jesu nur die eine bestehen, wo die Gottesliebe und Nächstenliebe zusammengestellt wird. Hier liegt der fortbildungsfähige Keim, hier hat Johannes angeknüpft. Jesus selbst hat über die Gottesliebe gar nichts weiter gesagt; aber soviel ist sicher, daß er die Liebe zu Gott nur als ein persönliches Verhältnis zwischen zwei getrennten und immer getrennt bleibenden Personen aufgefaßt hat. Er spricht zwar davon, daß die Gläubigen mit ihm selbst in gewisser Weise verbunden bleiben sollen, aber doch nur so, wie man mit getrennten Personen im persönlichen Verkehr verbunden ist (Matth. 18, 20; 28, 20). Dagegen spricht er niemals davon, daß die Gläubigen und Frommen in eine unmittelbare Einheit mit Gott eintreten sollen. Durch das „Schauen Gottes“ wird der Mensch ebensowenig eins mit Gott, wie er durch das Schauen der Sonne eins mit der Sonne wird; aber selbst dieses Schauen Gottes bleibt den Menschen hienieden versagt. Während in den alttestamentlichen Propheten, Psalmen und Apokryphen verschiedene Stellen auf eine Einwohnung Gottes im Menschen, sei es unmittelbar, sei es durch den Geist oder eine andere Vermittelung hinweisen, ist bei Jesus nichts der Art zu finden; der Gedanke der Immanenz liegt ihm völlig fern. Nicht einmal von sich selbst sagt er irgend welche Einheit mit Gott oder Einwohnung Gottes aus; denn die Herabkunft des Geistes auf ihn bei der Taufe behaupten erst die Jünger, nicht er selbst. Seine überlegene Erkenntnis Gottes bedeutet wohl bei Johannes, aber nicht bei Jesus eine Einigung mit Gott, und es ist sogar fraglich, ob die betreffenden Stellen (Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22) ihm nicht erst später aus dem Gemeindebewußtsein heraus in den Mund gelegt sind. Aber selbst wenn Jesus für seine Person seiner Meinung nach wirklich eine Einheit mit Gott gehabt hätte, so hätte er sie doch den Seinen nicht mitteilen können, so lange er als Lebender wie als Verklärter bloß mitten unter oder bei ihnen, aber nicht



in ihnen sein konnte. Jesu ein esoterisches pantheistisches Immanenzbewußtsein zuschreiben, das entfernt sich weiter als irgend eine andere Unterstellung von der geschichtlichen Wirklichkeit und Möglichkeit. — Die Nächstenliebe bestimmt er näher darin, daß nicht bloß die Liebe unter Brüdern (Matth. 5, 47) (d. h. Reichsgenossen), sondern auch zu Fremden, zu jedem der Hilfe Bedürftigen, auch zum Feinde gemeint sei (Matth. 5, 43—44). Dieser Zusatz tritt keineswegs als Ableitung oder Folgerung aus dem Grundprinzip, sondern als äußerlich angeflickte nur durch seine persönliche Autorität („ich aber sage euch“) gestützte Erläuterung auf. Wie ungenau Jesus das alte Testament kannte, geht daraus hervor, daß er der Meinung ist, in demselben stände das Gebot des Feindeshasses, was durchaus unrichtig ist. Im Gegenteil verbietet auch Moses die Rachsucht (3. Mos. 19, 18) und schreibt vor, auch den Bruder nicht zu hassen, welchen man Veranlassung hat zu strafen (V. 17). Ferner heißt es (2. Mos. 23, 9). „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr auch seid Fremdlinge in Ägyptenland gewesen.“ (V. 4—5): „Wenn du deines Feindes Ochsen oder Esel begegnest, daß er irret, so sollst du ihm denselben wieder zuführen. Wenn du des, der dich hasset, Esel siehst unter seiner Last erliegen, hüte dich, laß ihn nicht, sondern versäume gern das Deine um seinetwegen.“ Spr. 24, 21—22 heißt es: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot; dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser, denn du wirst Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dir's vergelten.“ 2. Kön. 6, 18—23 wird dieses Verfahren mit Erfolg gegen das durch Gottes Wunderhilfe gefangene feindliche Heer angewandt.

Es ist mir ganz unverständlich, wie Jesus zu dieser unrichtigen Voraussetzung gekommen ist, da der Talmud gerade diejenige Auffassung des alten Testaments hat, die Jesus an Stelle seiner irr tümlichen setzen will. „Sei du der Gefluchte, nicht der Flucher. Sei du von denen, die da verfolgt werden, nicht von denen, die da verfolgen.“ „Dem, welcher seinen Zorn überwindet, werden seine Sünden vergeben werden.“ „Wer nicht verfolgt, die da ihn verfolgen, wer eine Kränkung still hinnimmt, wer Gutes tut aus Liebe, wer getrost ist in seinem Leid — diese sind Gottes Freunde, und von ihnen sagt die Schrift: Und sie werden leuchten gleich der Sonne in ihrer Stärke.“ Man sieht hieraus, daß die Feindesliebe vom Talmud sehr hoch gepriesen wird, wenn er auch nicht gerade jenes

Wort braucht. Indes ist die Liebe zu den Feinden doch auch nicht eigentlich als eine affektive Gemütsbewegung (wie etwa die Verwandtenliebe) zu verstehen (es sei denn die Großmut, die nicht Liebe ist), sondern als Ausfluß eines geklärten sittlichen Bewußtseins von den gleichen Rechten, die alle Menschen auf meine Teilnahme haben, und von der Ausnahmslosigkeit der Forderung der Humanität, so daß das Wort Liebe in Anwendung auf den Feind doch nur in uneigentlicher Bedeutung zu brauchen ist. Jesus aber begnügt sich nicht wie Moses damit, Haß, Rachsucht und Verfolgungswut gegen den Feind unter allen Umständen zu verbieten und zu fordern, daß man auch dem Gegner sich wohlthätig erweise, wo die Gelegenheit sich dazu bietet, sondern er übertreibt die Feindesliebe weit über die Konsequenzen ihres Begriffs hinaus, ebenso wie er das Gebot der Mildtätigkeit übertreibt durch das absolute Verbot, ein abgefordertes Geschenk oder Darlehen zu versagen (Matth. 5, 42). Er verlangt nämlich, daß man auf jede Geltendmachung und Behauptung seiner Rechte verzichte, nicht nur hinsichtlich der strafrechtlichen oder zivilrechtlichen Verfolgung eines erlittenen Unrechts (vgl. 1. Kor. 6, 7), sondern auch hinsichtlich der Abwehr eines gegenwärtig zu duldenden Unrechts (Matth. 5, 39—40) oder unvernünftigen Zwanges (V. 41). Man sieht, daß Jesus die Schönheit der talmudischen Humanität wohl gefühlt, aber sie in seiner Reproduktion durch Übertreibung zum abstoßenden Zerrbild entstellt hat.

Er geht sogar soweit, daß er dem Unrechtleidenden statt der verbotenen Notwehr eine Aufreizung des Unrechttuenden zur Fortsetzung und Steigerung seines Unrechts befiehlt (Matth. 5, 39), so daß derselbe sich dadurch zum intellektuellen Urheber des weiteren Unrechts macht. Moses ist Jesus auch in diesem Punkte überlegen; er sagt (3. Mos. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder (wenn er dir nämlich Unrecht getan hat) nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst ihn strafen (d. h. auf gesetzmäßigem Wege zur rechtlichen Verantwortung ziehen), auf daß du nicht seinetwillen Schuld tragen müßest.“ D. h. wer es unterläßt, ein ihm bekanntes Verbrechen eines anderen (sei es nun an ihm oder an dritten begangen) zur gesetzlichen Verfolgung zu bringen, der macht sich aus ethischem Gesichtspunkt zum Mitschuldigen des Verbrechens. Nur die private Verfolgung des Rechtsverletzers ist unsittlich, die gesetzliche ist ebenso eine sittliche Pflicht, wie die Notwehr oder der Beistand, welcher dem im Stande der

Notwehr befindlichen Nächsten zu leisten ist; durch das allgemeine Außerachtlassen dieser Pflichten würde die menschliche Gesellschaft bald aus ihren Fugen gehen, weil die Verbrecher ungescheut freveln dürften, denn wo kein Kläger ist, da ist kein Richter. Würden diese Vorschriften Jesu nur kurze Zeit hindurch befolgt, so würde die Menschheit bald aus einer Herde von vielen Böcken und wenigen Schafen bestehen, und die ersteren würden die letzteren als Fangbälle ihrer Bosheit, ihres Übermuts und ihres gerechten Spottes behandeln. Es wird durch diese Vorschriften die Rechtspflege überhaupt nicht nur für überflüssig, sondern auch für unsittlich erklärt, und ist eine solche Verkennung der Wirklichkeit nur daraus zu begreifen, daß Jesus anfangs in seiner transzendenten Schwärmerei und psychologischen Unerfahrenheit durch sein Evangelium die menschliche Natur wie mit einem Schlage vom Wolf zum Lamm umwandeln zu können glaubte, und daß er das Ende der Welt und die Ersetzung aller irdischen Rechtspflege durch das jüngste Gericht für unmittelbar bevorstehend ansah. — Später, nachdem er eingesehen, daß die Menschen ganz anders sind, als er sie sich geträumt hatte, da behielt er zwar immer noch die Grundforderung bei, daß man unbedingt und ohne durch noch so häufige Rückfälligkeit die Geduld zu verlieren, dem Rechtsverletzer vergeben müsse (Matth. 18, 21—22) und nur suchen müsse, ihn unter vier Augen durch Belehrung seines Unrechts zu überführen, um ihn zur Gerechtigkeit zurückzuführen (Matth. 18, 15); aber auch da noch scheint es ihm das größte unter allen Umständen zu vermeidende Übel, vor die ordentlichen Tribunale des Staates zu gehen, und nur insoweit trägt er der menschlichen Natur Rechenschaft, als er die Möglichkeit ins Auge faßt, daß jemand zu schwach sei, seine Forderung der bedingungslosen Vergebung zu erfüllen. In diesem Falle empfiehlt er die Wahl eines oder einiger Schiedsrichter, und, wenn diese nichts fruchtet, die Jurisdiktion der Gemeinde, welcher er zu diesem Zweck die Befugnis einer auch für das Jenseits gültigen Freisprechung und Verurteilung verleiht (Matth. 18, 16—18). Er setzt also an Stelle der Staatsjustiz die Lynchjustiz der demokratischen Gemeinde. Wo selbst dieses Mittel nicht ausreicht, soll der Verbrecher als ein vom Gottesreich Ausgeschlossener gehalten, aber nicht bei der Staatsjustiz verfolgt werden. Es ist ganz falsch, diesen Widerwillen Jesu gegen die irdische Rechtspflege darauf zurückzuführen, daß es heidnische Tribunale gewesen wären, an die seine Jünger sich hätten

wenden müssen, denn er sprach ja in Palästina und bloß zu Juden, und wir wissen, daß er niemals an die Aussendung selbst nur der Apostel unter die Heiden gedacht hat; es kann sich also die Ausschließung nur auf jüdische Tribunale beziehen und trifft mithin die Staatsjustiz überhaupt und nicht bloß die heidnische. Es hängt dies auf das engste damit zusammen, daß der Staat für ihn überhaupt bedeutungslos und teuflisch ist, weil er noch menschliche Angelegenheiten, nicht göttliche, zum Ziele hat (Mark. 8, 33). Von dem Verhältnis mehrerer Völker und Staaten zu einander sagt Jesus niemals etwas, da es nur ein Gottesreich gibt, das jüdische, und alle heidnischen Staaten des Teufels sind. Das Selbstbehauptungsrecht der Nationalstaaten gegeneinander, das wir heute anerkennen, hätte Jesus als im Widerspruch mit dem willigen Unrechtleiden und dem Verzicht auf Rechtsverfolgung notwendig verdammen müssen.

Mit dem Verbot einer Abwehr angetanen Unrechts steht das Gebot der Demut und Selbsterniedrigung (Matth. 11, 29; 23, 11—12; vgl. 20, 23—28) in naher Verbindung. Die Demut wird auch im alten Testament hoch gepriesen, doch wird hier wesentlich nur die Demut vor Gott gefordert (Mich. 6, 8) und mit Erhöhung belohnt (Hiob 22, 29; Spr. 29, 23) und die Hoffart mit Erniedrigung bestraft. Das Wort Jesu: „Wer sich demütigt, der wird erhöht werden, und wer sich erhöht, der wird gedemütigt werden“ (Matth. 23, 12), ist wörtliches Zitat eines nach Spr. 29, 23 gebildeten talmudischen Spruches, dessen Sinn im Talmud durch einen sehr schönen Parallelspruch näher bestimmt wird: „Wer der Größe nachjagt, den flieht sie; wer die Größe flieht, dem folgt sie nach.“ Aus dem Zusammenhang der Stellen, in welchen Jesus das Gebot der Selbsterniedrigung aufstellt, könnte man vermuten, daß er einen ähnlichen wohlberechtigten Sinn damit verbunden habe und wesentlich jeder Störung in der absoluten demokratischen und kommunistischen Gleichheit und Brüderlichkeit der Kinder Gottes dadurch habe vorbeugen wollen; indes gibt die Zusammenstellung mit Matth. 5, 39—42 und Luk. 18, 9—14 diesem Gebot eine ganz andere Bedeutung. Es erhellt daraus, daß die Selbsterniedrigung ganz realistisch und buchstäblich zu fassen ist; eine je geringere Meinung es dem Menschen gelingt von sich zu gewinnen, desto besser für ihn und seine Rechtfertigung (Luk. 18, 13—14), und wenn ihn sein Wahrheitsgefühl verhindert, seine innere Selbstschätzung unter ein gewisses Niveau hinabzuschrauben, so soll er wenigstens äußerlich so tun, als ob er von



sich die allerschlechteste Meinung hätte, soll in blinder Unterwürfigkeit einem ihm sich aufdrängenden fremden Willen gehorchen (Matth. 5, 41), sich willig von jedem Unverschämten in den Kot treten lassen und sein Gefühl für erlittene Beschimpfung und Schmach ertöten (Matth. 5, 39).

Diese Anforderungen Jesu liegen tief in seiner Weltanschauung begründet. Denn Schimpf und Schmach sind ja nur irdische; das Irdische aber ist ja bedeutungslos, und eine Reaktion auf solche Beschimpfungen würde nur beweisen, daß man noch nicht die absolute Bedeutungslosigkeit des Irdischen und die ausschließliche Wichtigkeit des Jenseitigen begriffen hat, daß man noch sucht und sinnt, was menschlich ist, daß man seine Seele in dieser Welt noch liebt und sich durch Irdisches noch ablenken läßt von dem, was allein Not tut. Der Mensch soll sich so tief erniedrigen und sich so tief auf dem Boden der Sündhaftigkeit fühlen, daß er keine Spur von sittlichem Halt mehr in sich selber findet und flehend die Arme nach der Gnade von oben emporstreckt, die nun um so höhere Freude daran hat, ihn wieder hinaufzuziehen, weit mehr Freude als an der Sittlichkeit von 99 Gerechten, die ihrer nicht bedürfen (Luk. 15, 7; übrigens ein talmudisches Zitat). So lange noch ein Funke von sittlichem Bewußtsein, von innerem Halt und Gefühl der Menschenwürde im Menschen glimmt, so lange noch nicht jede Hoffnung und jeder Mut in ihm erstorben ist, durch eigene sittliche Kraft den etwa getanen Fall wieder gut machen zu können, so lange ist er ein Kind des Teufels für das Evangelium, d. h. ein weltlich Gesinnter. Das Evangelium gehört den Sündern, nicht den Gerechten! Das: „erniedrige dich selbst“ ist die Inschrift über dem Eingang in die Moral Jesu wie das: „erkenne dich selbst“ für die heidnische; das hilflose Sündenbewußtsein der denkbar tiefsten Stufe demütiger Selbsterniedrigung ist das Ideal der Moral Jesu, wie das Bestehen vor der strengen Prüfung des eigenen Gewissens das Ideal der heidnischen Moral ist. Der Lohn für diese Selbsterniedrigung ist aber die mit dem Eintritt ins (ideale) Gottesreich unmittelbar gegebene Erhöhung. Wer sich am tiefsten erniedrigt, der wird im Gottesreich der Größte sein (Matth. 18, 4)\*); wer aber der Kleinste im Gottesreich ist, der ist schon größer als Johannes der Täufer selbst (Matth. 11, 11). Die Kehrseite der weltlichen Selbsterniedrigung und

---

\*) Die Hochstellung der Kinder in dieser Stelle ist echt talmudisch.

persönlichen Demut ist also ganz unmittelbar der geistliche Hochmut, — ein Stolz, der nicht mehr auf persönlicher Selbstschätzung, sondern wie der Bedientenstolz ausschließlich auf dem abstrakten Bewußtsein der Zugehörigkeit zu diesem Herrn (vgl. 2. Kor. 11, 17) beruht, oder wie der Dünkel der Kinder vornehmer Väter auf dem Nimbus, den ihnen die Gotteskindschaft den Teufelskindern gegenüber verleiht. — In dieser Darstellung liegt nicht die geringste Übertreibung; noch heute atmet der Katholizismus diesen Geist, und nur der Protestantismus mußte diesen finsternen und transzendenten Zug des Christentums abschwächen, weil es sein Beruf war, das Kompromiß zwischen Geistlichem und Weltlichem zu schließen und gegen Jesu Willen auch dem, was menschlich ist, wieder Rechte einzuräumen. Indessen hat doch auch die evangelische Orthodoxie nicht unterlassen, die Forderung des demütigen Sündenbewußtseins insoweit beizubehalten, als sie sich als unübertreffliches Mittel erweist, um durch Demütigung und sittliche Unmündighaltung des Menschen das Bedürfnis der Gängelung durch priesterliche Ratgeber in ihm nicht erlöschen zu lassen.

Wenn wir schon im vorigen Abschnitt sahen, daß Jesus des Gefühles für das Maß entbehrt, so macht sich dieser Mangel auch auf ethischem Gebiete geltend. Der Confutseische und Aristotelische Gedanke, daß eine Eigenschaft nur durch Maßhalten den Fehlern beider Extreme entgeht, ist Jesus fremd. Er weiß es nicht, daß die Mildtätigkeit zwischen filziger Hartherzigkeit und unvernünftiger Verschwendung aus kritikloser Gutmütigkeit (Matth. 5, 42), daß die Gefälligkeit zwischen zurückstoßender Unfreundlichkeit und willensloser unterwürfiger Nachgiebigkeit (V. 41), daß die Duldsamkeit gegen fremde Fehler zwischen vordringlicher Splitterrichterei\*) und verbrecherischer Nachsicht gegen Verbrechen (V. 39—40), daß die würdevolle Bescheidenheit zwischen hochmütiger Selbstüberhebung und sich wegwerfender Selbsterniedrigung die goldene Mitte hält. —

Wir gelangen jetzt zu den Lehren in sozialer und anderer Hinsicht, welche Jesus seinen Zuhörern als notwendig zu befolgende empfiehlt, wenn sie nicht der Seligkeit verlustig gehen wollen infolge von weltlichen Versuchungen, denen sie nicht umhin können zu erliegen.

Ich erinnere hier nochmals (vgl. oben S. 40—41, 52—54) daran, daß

---

\*) Matth. 7, 3 ist ein talmudisches Zitat; ebenso Matth. 21, 44.

diese mit der talmudistischen Weltanschauung nicht harmonierenden Lehren desto genauer mit der essenischen übereinstimmen und jedenfalls aus dieser entlehnt sind, wenschon dieselben im Zusammenhang der Lehre Jesu ihre Begründung ausschließlich in der unmittelbaren Nähe des Weltunterganges finden. Es ist dieser Ursprung insofern von Wichtigkeit, als man sich wundern müßte, daß die asketischen Grundsätze dieser Lehren das europäische (also arische) Mittelalter hätten beherrschen können, wenn sie auf semitischem Boden entsprangen, und daß sie überhaupt auf semitischem Boden hätten entspringen können; nun aber erkennt man, daß sie in Palästina nur ein importiertes Gewächs waren, welches ägyptische (aus Indien stammende) Priesterweisheit zum Vater und griechische Philosophie zur Mutter hatte, also wesentlich arischen Ursprungs war.

Die erste und wichtigste Grundforderung ist die Verzichtleistung auf alle irdischen Güter. Wer das ewige Leben erlangen will, muß das irdische Leben aufgeben (Matth. 10, 39) und seine Seele in dieser Welt hassen und ruinieren (Luk. 17, 33 u. Joh. 12, 25). Es ist ein Irrtum, daß dem Menschen aus irdischen Gütern ein Glück erwachsen könne (Luk. 12, 15), es ist eine Illusion, daß man glauben könne, dem persönlichen Kreuz, der täglichen Plage (Matth. 6, 34) und der Trübsal dieser Welt (Joh. 16, 33) sich entziehen zu können; jeder auf Erden scheinbar winkende Genuß ist nur eine vom Fürsten dieser Welt (Luk. 4, 6) gesandte Verlockung zum Fall, die sich, wenn man sie ergreift, als illusorisch, als Futter für Rost und Motten, als Moder und Verwesung erweist. Es kommt nur darauf an, diesen trügerischen Schein und diese innere Verwesung alles irdischen sogenannten Glücks zu durchschauen, sein irdisches Los mit vollem Bewußtsein zu erfassen und dieses Kreuz willig auf sich zu nehmen, ohne den Versuch, sich ihm zu entziehen. Wer das nicht kann oder will, kann nicht Jesu Jünger sein (Luk. 14, 27 = Matth. 10, 38). Wer noch das allergeringste von dem, was man irdisches Glück nennt, für sich zu reservieren sucht, sei es nun Familienglück (Luk. 14, 26), oder Ehre, oder Reichtum, oder auch nur eine behagliche Existenz, kurz, wer nicht allem absagt, was er hat, der kann nicht Jesu Jünger sein (Luk. 14, 33). Ist das subjektive ideale Gottesreich die Antizipation des zukünftigen realen, so kann dies nur so verstanden werden, daß der Mensch, welcher, um in das reale hineinzukommen, das ideale in sich aufnehmen will, hiermit zugleich in seinen Wünschen, Anschauungen und Bestrebungen

den künftigen realen Zustand des Gottesreiches antizipiert, wozu also die absolute Gleichheit, die Geschlechtslosigkeit, Besitzlosigkeit, das arbeitslose Schlaraffenleben und überhaupt die Loslösung von der Natur gehört.\*) Daß die Ehre vor den Menschen, d. h. nicht nur eine hervorragende Stellung (z. B. ein Ehrenamt), sondern auch das Ehrgefühl durchaus verwerflich ist, haben wir schon oben gesehen; ganz ebenso verwerflich ist aber das Streben nach irdischem Besitz und behaglichem, üppigem Leben. Man kann nicht zweien Herren dienen, und wer sein Herz an irdische Schätze und Güter hängt, der muß notwendig in demselben Maße von dem Trachten nach Ansammlung eines himmlischen Schatzes, eines Reichtums in Gott (Luk. 12, 22) abgelenkt werden (Matth. 6, 24 u. 19—21; Luk. 12, 15—21); ersteres ist töricht, weil illusorisch; letzteres weise, weil es das einzige ist, was Wichtigkeit hat. Wenn das Sammeln von Schätzen, die man noch nicht hat, d. h. das Sparen, geradezu unsinnig und das Leihen auf Zins (Luk. 6, 35) unsittlich ist, so ist die Volkswirtschaftslehre bereits so sehr ausgeschaltet, daß es wirklich auf weitere Ausschreitungen in dieser Richtung nicht mehr ankommen kann.

Die Entäußerung des Besitzes, den man das Unglück gehabt hat, vor Kenntnis des Evangeliums zu sparen oder zu erben, ist die nächste Konsequenz. Denn der Reiche ist durch seinen Reichtum verhindert, ins Gottesreich zu kommen (Matth. 19, 23—24); die Armen sind schon wegen ihrer Armut selig; der reiche Mann muß wegen seines Reichtums in der Hölle braten, während Lazarus wegen seiner Armut und seines Elends in Abrahams Schoß kommt, — wenigstens sind andere Gründe aus dem Gleichnis nicht ersichtlich, als die das Diesseits durch das Jenseits ausgleichende göttliche Gerechtigkeit (Luk. 16, 25), deren Voraussetzung ja überhaupt das Grundmotiv für die Annahme eines jenseitigen Lebens ist. Daher ist das erste und nächste, was dem Reichen obliegt, Habe und Gut zu verkaufen und das Geld an die Armen zu verteilen (Matth. 19, 21; Luk.

---

\*) Nur der Halbheit des evangelischen Christentums war die Selbsttäuschung (vgl. Jak. 4, 4) möglich, sich des Besitzes der irdischen Güter behaglich erfreuen und doch zugleich sich geistig (!) von ihnen befreien zu wollen. Als ob nicht die erste Tat der Freiheit und Emanzipation die wäre, sich von dem früheren Herrn tatsächlich loszureißen! Als ob nicht die Unfreiheit der Liebe (zu Weib und Kind, Haus und Hof usw.) die allerbindendste wäre! (vgl. 1. Kor. 7, 32—35).



12, 38); wer sich dessen weigert, mit dem hat Jesus nichts zu schaffen, der kann nicht sein Jünger sein (Matth. 19, 22; Luk. 14, 33). Die christliche Urgemeinde handelte nach diesen Vorschriften: „Alle, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hielten alle Dinge gemein; ihre Güter und Habe verkauften sie und teilten sie (d. h. das gelöste Geld) aus unter alle, nachdem jedermann Not war“ (Ap.-Gesch. 2, 44—45), so daß keiner unter ihnen Mangel hatte (4, 34—35). Man sieht hieraus jedenfalls, daß die Vorschrift Jesu als verbindlich für die Jünergemeinde angesehen wurde, und daß es nur menschliche Schwäche war, die von dem Gemeinbewußtsein hart verurteilt wurde (5, 1—10), wenn jemand sich der vollen Strenge des Kommunismus zu entziehen suchte. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint es als gleichgültig, ob Lukas den Grad der Verwirklichung des anerkannten kommunistischen Ideals etwas übertrieben dargestellt hat oder nicht. — Der Nationalökonom erhebt den Einwand gegen diese Art von Kommunismus, daß er alle seine Teilnehmer in kürzester Frist zu Bettlern mache. Was schadet das? Oder vielmehr um so besser, denn das ist ja der angestrebte Zweck. Selig die hungernden Bettler! Wehe den gesättigten Wohlhabenden! Nur den Bettlern gehört das Reich! (Luk. 6, 20—25). Dies ist keineswegs eine subjektive Auffassung des Lukas, denn es steht deutlich genug auch in den anderen Synoptikern. Als Jesus die Apostel aussendet, verbietet er ihnen, eine Tasche, Brot oder Geld im Gürtel und mehr als einen Rock und Schuhe zur Kleidung mitzunehmen (Mark. 6, 8—9; Matth. 10, 9—10) und untersagt ihnen, für ihre Heilungen und für ihre Lehre einen anderen Lohn als Speise anzunehmen (V. 8 u. 10). In bezug auf den Lebensunterhalt aber weist er sie auf die Gastfreundschaft (nicht auf Arbeit) an (Luk. 10, 7—8) mit dem ausdrücklichen Gebot, nicht eher in ein anderes Haus zu gehen, als bis sie eines leer gegessen haben.

Aber die Leute müssen doch arbeiten, ruft der Nationalökonom! Wozu? Um volkswirtschaftliche Werte zu produzieren? Das wäre ein Verderben für ihre Seele! Und bloß für ihres Leibes Notdurft, — das wäre ein sträfliches Mißtrauen in Gottes Vatergüte, der ja weiß, daß wir dessen bedürfen, noch ehe wir ihn darum bitten (Matth. 6, 8), ein weit sträflicheres Mißtrauen noch als das, welches man durch das Mitnehmen von Geld oder Brot auf die Reise bekunden würde (Luk. 22, 35). Wie sollte Gottes Vatergüte dazu kommen, von den Menschen zu verlangen, daß sie säen, ernten und in die Scheunen sammeln,

da er es doch nicht einmal von den Vögeln verlangt, die doch weniger sind als der Mensch? Wie käme der Mensch dazu, zu arbeiten und seine Kleidung zu spinnen, da es doch die Lilien nicht tun und doch von Gott so schön gekleidet werden — und stehen denn die Kinder Gottes dem Vater nicht weit näher als die Lilien? (Matth. 6, 26—30). Die Arbeit war der Fluch, den Gott über den Menschen verhängte, als er ihn wegen seines Ungehorsams aus dem Paradiese stieß (1. Mos. 3, 19 u. 23); deshalb haben die Völker für Nahrung und Kleidung bisher arbeiten und sorgen müssen und müssen es noch (Matth. 6, 32); für diejenigen aber, welche durch Annahme des Evangeliums die göttliche Liebe (als Kinder Gottes) wiedererlangt haben, für die hat dieser Fluch aufgehört, sie sollen sich nicht mehr darum bekümmern, woher ihnen Nahrung und Kleidung kommen wird, weil Gott, der ja, auch ehe sie ihn darum bitten, ganz gut weiß, was sie brauchen (Matth. 6, 8), ihnen diese Zweifel an seiner väterlichen vorsorglichen Liebe sehr übel nehmen würde (Matth. 6, 25 u. 31—32).

Sich wie die Heiden um seinen Unterhalt zu bemühen, ist aber nicht bloß ein sündhaftes Mißtrauensvotum an Gott, sondern auch eine Torheit, da der Mensch doch an dem vom göttlichen Willen in jedem Moment bestimmten Weltzustand (Matth. 10, 29—31) nicht das Geringste ändern kann\*), auch wenn er sich noch so sehr bemüht (Matth. 6, 27—28; Luk. 12, 25—26). Ist ihm durch Gottes Willen für heute sein täglich Brot und Kleidung bestimmt, so bekommt er es auch, ohne sich darum zu bemühen; ist es ihm nicht bestimmt, so muß er hungern, und wenn er sich noch so sehr mit Arbeit abmüht. An morgen zu denken, zeugt von einem ganz weltlichen Sinn (Matth. 6, 34), und für heute kann und darf man nichts anderes tun, als daß man durch Gebet Gottes Willen zu beeinflussen sucht (V. 11). Wer nur nach dem Reich Gottes, nach dem Jenseits trachtet, dem wird alles, was er in diesem provisorischen Zustand noch braucht, ganz von selber und ohne jegliche Bemühung von seiner Seite in den Schoß fallen (V. 33). Auch der Kommunismus der Urgemeinde bestand nicht darin, die Äcker der Reichen zu ver-

---

\*) Hier gibt die Lehre Jesu sich geradezu als Fatalismus zu erkennen. Matth. 7, 17—18 und 12, 33—35 unterwirft diesem unbedingten Fatalismus ausdrücklich auch das sittliche Gebiet, und nur der gänzliche Mangel psychologischer Bildung macht es möglich, den Widerspruch der jenseitigen Verantwortlichkeit unmittelbar daran (V. 36) zu hängen.

teilen oder gemeinschaftlich zu bearbeiten, sondern darin, sie zu verkaufen und das Geld gemeinschaftlich durchzubringen (Ap.-Gesch. 4, 34—35). — Die Theorie und Praxis, nicht zu arbeiten, sondern zunächst, so lange bei anderen noch etwas zu finden ist, sich von diesen ernähren zu lassen, ist die Kehrseite von der Vorschrift, kein abgefordertes Geschenk zu versagen, sondern all seine Habe zu verteilen. Von der demoralisierenden Wirkung des Müßigganges, des Bettelns und des Parasitismus, von dem ruinierenden Einfluß des Erntens, wo man nicht gesäet hat, von der Arbeit als Grundlage aller sittlichen Tätigkeit hat Jesus nicht die leiseste Ahnung gehabt; er hielt eben das Weltende für so unmittelbar bevorstehend, daß der arbeitlose Zustand des nahen realen Gottesreiches als des wiedergekehrten Paradieses unbedenklich mit antizipiert werden konnte von denen, die das Gottesreich als ideales antizipierten. Hier liegt der Grund, warum er selbst nie gearbeitet hat und nach seinen Grundsätzen nicht arbeiten konnte. \*) Wer an das bevorstehende Weltende nicht mehr glaubt, kann auch die Lehren Jesu, wie sie in dem Fürsorgeverbot Matth. 6, 24—35 ausgesprochen sind, nicht mehr annehmen. Das Nichtmehrsäen und Ernten gleich den Vögeln würde die Menschheit auf die Stufe der Tierheit hinabschrauben, in der sich zwar die Arten erhalten, aber nur auf Kosten massenhaften Unterganges der Individuen, die Gott eben nicht ernährt. Wir wissen heute, daß alle Kultur, aller Fortschritt der Menschheit über die Tierheit hinaus darauf beruht, daß die Lebensfürsorge für die Zukunft, die schon bei einem Teil der Tiere (z. B. Bienen, Hamstern) zu finden ist, immer weitblickender ausgeübt und sozial durchgebildet wird. Wir beachten wohl, daß der Mensch nicht von Brot

---

\*) Der Talmud denkt anders: „Es ist gut, deinem Studium ein Gewerbe zuzugesellen; so bleibst du von Sünde rein.“ „Der Arbeiter an seinem Werk braucht vor dem größten Gelehrten nicht aufzustehen.“ „Größer ist der, welcher seinen Lebensunterhalt durch Arbeit verdient, als der, welcher Gott fürchtet.“ „Erwirb dir deinen Lebensunterhalt damit, daß du Äsern auf der Straße die Haut abziehst“ (bekanntlich ein unehrliches Gewerbe), „wenn es nicht anders sein mag, und hüte dich wohl zu sagen: ich bin ein Priester, ich bin aus edlem Geblüt; diese Arbeit ziemt meiner Würde nicht.“ In der Hochschätzung der Wissenschaft und der Arbeit liegt im jüdischen Charakter eine gewisse Ähnlichkeit mit dem deutschen. Es ist kein Wunder, daß ein so arbeitsames und erwerbslustiges Volk, unter dem noch heute die geringste Zahl von Bettlern zu finden ist, Jesum wegen solcher Lehren verspottete (Luk. 16, 14).

allein lebt, aber auch, daß ohne wirtschaftliche Kultur als Grundlage keine geistige Kultur möglich ist, daß die wirtschaftliche Kultur auf Arbeit, Arbeitsteilung und Organisation der Arbeit beruht, und daß beim Aufhören der Arbeit und Einstellen der Lebensfürsorge für die Zukunft auch die geistige Kultur rasch wieder in Barbarei untergehen und die Bevölkerungsdichtigkeit der Kulturvölker durch ein ungeheueres Sterben auf das Maß jener Naturvölker zurücksinken würde, die gleich den Affen von wildgewachsenen Früchten leben. Die Lehre Jesu nimmt in diesem Punkte die Rousseausche Schwärmerei für die Rückkehr in den Naturzustand vorweg und ist ebenso kulturwidrig wie diese.

Sollte nun Gott ja einmal vergessen, für die Bedürfnisse seiner Kinder im voraus zu sorgen, so haben diese ja das Gebet als unfehlbares Mittel, um solcher Vergeßlichkeit nachzuhelfen. Jesus selbst hat ihnen nach der urapostolischen Tradition in mehrfachen Beispielen gezeigt, wie sie sich bei solchen Gelegenheiten zu benehmen haben (die wiederholten Speisungen, der Fischzug — Luk. 5, 4—10 — die Verwandlung des Wassers in Wein — Joh. 2, 7—10 — die Beschaffung des Steuergroschens — Matth. 17, 24—27 usw.) und tadelt sie wiederholt auf das Heftigste wegen ihrer Kleingläubigkeit, Herzenshärte und ihres Mangels an Zuversicht, weil sie immer noch nicht von der irdischen Art, diese Angelegenheiten mit Vorsorglichkeit zu betrachten, ablassen wollen (Mark. 6, 52; 8, 17—21 = Matth. 16, 8—10), wie er es ausdrückt: weil sie noch nicht verständig geworden sind. Nach Johannes (14, 12) versichert Jesus den Jüngern ausdrücklich, daß jeder Gläubige die Werke auch tun werde, die er tut, ja noch größere, und nach Mark. 11, 24 erklärt er ihnen: „Alles was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, daß ihr es empfangen werdet, und es wird euch werden“\*) (vgl. Matth. 18, 19; 21, 22; Joh. 14, 13—14). Denn wie bei Gott alle Dinge möglich

---

\*) Jesus gebietet den Seinen, nicht öffentlich, namentlich nicht in den Schulen (Matth. 6, 5—6), sondern einsam im verschlossenen Kämmerlein, also überhaupt nicht gemeinsam, zu beten, und dabei viele und mechanisch hervorgesagte Worte zu vermeiden (V. 7), von welchem allem bei uns in Kirche, Schule und Haus gerade das Gegenteil geschieht. Nur das Gebet, welches wirklich spontaner Erguß des Herzens ist, hat irgend welchen Wert; dann wird aber auch der kurze Ausruf (Luk. 18, 13, nach dem Talmud sogar der inbrünstige Seufzer und die Träne) als volles Gebet gerechnet. Jesus richtet sich selbst nach seinen Vorschriften. Er rezitiert zwar mit seinen



sind (Mark. 10, 27), so auch dem, der Vertrauen auf die göttliche Liebeshilfe hat (Mark. 9, 23). Auch gehört keineswegs ein übermenschliches Maß des Glaubens zu solchen Taten; wer nur so viel Glauben hat wie ein Senfkorn, dem wird ein Baum gehorchen, wenn er ihm befiehlt, sich auszureißen und sich ins Meer zu versetzen (Luk. 17, 6). — Man würde sich sehr irren, wenn man die Bemühung Gottes zum Zweck der Nahrungsbefriedigung des Menschen als unpassend verbieten und unter die Kategorie des „Gott-Versuchens“ verweisen wollte; es würde dies durchaus der Lehre und dem Beispiel Jesu zuwiderlaufen. Denn die Verwandlung der Steine in Brot (Matth. 4, 3—4) lehnt Jesus nicht deshalb ab, weil dies Gott versuchen hieße, sondern weil die Beschaffung von Brot dem Zwecke seines Aufenthaltes in der Wüste, dem Fasten, zuwider gewesen wäre. Sein Beispiel lehrt vielmehr, daß nächst der Krankenheilung die Nahrungsbeschaffung der wichtigste Gegenstand ist, um Gottes Wunderhilfe mit Recht in Anspruch zu nehmen. Wenn die Verwandlung von Wasser in Wein zur Erhöhung der Annehmlichkeit berechtigt ist, so ist es doch die Beschaffung von dem, was wir notwendig gebrauchen, ganz gewiß. Hatte doch schon die Prophetie verheißen, daß im vollendeten Gottesreich das Wohlleben den Menschen nur so in den Schoß regnen sollte, und der Talmud sagt ausdrücklich (was sich bei Jesus von selbst versteht), daß im Gottesreich die Arbeit aufhört. Wenn die kurze Spanne Zeit von der Verkündigung des Evangeliums bis zum Tag des Herrn nur die Sabbathrüste vor dem Sabbath ist, so haben die Menschen in dieser Zeit wahrlich wichtigere Vorbereitungen zu schaffen, als für ihre irdischen Bedürfnisse zu arbeiten. Was tut es, wenn die Menschheit nach Jesu Vorschrift eine Herde von Bettlern geworden ist und keiner mehr übrig ist, den sie anbetteln könnten; dann muß eben Gott auf andere Weise als durch den sanktionierten Bettel für ihr

---

Jüngern zusammen den Lobgesang (Matth. 26, 30), doch dies ist mehr ein überkommener hymnologischer Ritus als ein eigentliches Gebet; selbst das Danken vor dem Brechen des Brotes (Matth. 26, 26) kann man kaum als solches rechnen, und hat es mehr als eine von Kind auf anerzogene jüdische Gewohnheit zu betrachten, so wie in Matth. 11, 25 die Lobpreisung Gottes auch nur als rhetorische Figur zu fassen ist. Wo er hingegen das Bedürfnis hat, wirklich zu beten, da betet er nicht mit den ihm doch so eng verbundenen Jüngern, sondern heißt sie für sich beten und entfernt sich von ihnen, um auch allein zu beten (Luk. 22, 41).

Fortkommen sorgen, oder aber — der Tag des Herrn ist da! — Der Katholizismus ist auch hierin dem Evangelium treuer geblieben als die pseudoevangelische Kirche, denn abgesehen von den ganz nach den Vorschriften Jesu an die Apostel eingerichteten Bettelorden tut er alles, was er kann, um den Bettel überall möglichst in Flor zu bringen, und beklagt sich bitter, wo der neuerwachte Staat seinen blühenden Bettel einschränkt (Madrid, Rom). Während der Hinweis auf die Ernährung durch andere Menschen nur so lange ausreichen kann, als andere Menschen arbeiten, oder als die durch frühere Arbeit angehäuften Vorräte reichen, macht der Hinweis auf Gottes Wunderhilfe und auf die Macht des vertrauensvollen Gebets den Frommen sogar von der Arbeit anderer Menschen unabhängig. Während also der allgemeine Verzicht auf selbsttätige Lebensfürsorge ohne die göttliche Wunderhilfe nur für die letzten Tage vor dem Weltende paßte, gestattet der Ersatz der Arbeit durch Gebetserhörng, das arbeitlose Leben der ganzen Menschheit beliebig lange und unbekümmert um den Zeitpunkt des Weltendes fortzusetzen. Deshalb kann dieser Teil der Lehre Jesu auch weiter befolgt werden, nachdem das Evangelium vom nahen Gottesreich durch die Geschichte widerlegt ist; bleibt Gottes Wunderhilfe für die Müßiggänger aus, so folgt daraus weiter nichts, als daß ihr Glaube noch nicht stark genug war, aber nicht, daß die Vorschrift verfehlt ist. Der Gegensatz der Lehre Jesu gegen das heutige Streben nach Kultursteigerung kann sich kaum schroffer bekunden als an diesem Punkte; sie tönt wie eine Stimme aus dem Asien der Fakire und Derwische zu uns modernen Menschen herüber, die wir dem Grundsatz huldigen: hilf dir selber, so wird dir Gott helfen!

Wer das Erwerben von Eigentum zum Zweck des Behaltens für unsittlich und die Arbeit überhaupt mindestens für unziemlich für die Kinder Gottes erklärt, der dokumentiert damit schon seine Mißachtung des Eigentums, von der wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, wie Jesus sie betätigt hat. Das an und für sich Wertlose und Bedeutungslose, das nur auf unsittlichem Wege erworben oder doch nur mit Unterlassung der einzig sittlichen Entäußerung besitzen werden kann, kann selbstverständlich nicht mehr Objekt sittlicher Schätzung und sittlicher Vorschriften sein. Von dem Eigentum hat Jesus das Wort gesagt: „Was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greuel vor Gott“ (Luk. 16, 15). Aller Mammon ist Mammon der Ungerechtigkeit, d. h. ungerechter Mammon (Luk. 16, 9 u.

11). Die Kinder des Lichtes machen sich zwar ein Gewissen daraus, die Hand an den ungerechten Mammon anderer zu legen; aber das kommt nur daher, weil sie die Ungerechtigkeit alles Mammons noch nicht begriffen haben und noch nicht einsehen, daß es hinsichtlich eines an sich ungerechten Dinges gar keine Ungerechtigkeit mehr gibt; im Gegenteil erwirbt man sich ein offenbares Verdienst um die Seele des Reichen, den man auch gegen seinen Willen von dem Hindernis befreit, welches ihm die Pforte der Seligkeit verschließt. Ist der Besitz ein unsittlicher Zustand, so kann die Besitzstörung nicht mehr unsittlich sein, da sie ja eben nur die Aufhebung eines unsittlichen Verhältnisses ist. In dieser Beziehung sind die Kinder der Welt verständiger als die Kinder des Lichtes (Luk. 16, 8), wenn auch freilich aus falschen Gründen. Deshalb empfiehlt Jesus den Seinen, sich mit dem ungerechten Mammon Freunde zu machen auf Erden, um ihren himmlischen Schatz zu mehren (Luk. 16, 9), gleichviel ob der ungerechte Mammon, mit dem sie sich Freunde machen, ihnen gehört oder nicht. Dieser Zusatz erhellt aus dem Gleichnis, dem die Empfehlung als Moral dient (Luk. 16, 1—8). — Ein reicher Mann macht seinem Haushalter bemerklich, daß er seines Amtes entsetzt sei und Generalrechnung legen solle. Da der Haushalter seinen Herrn also nicht mehr in der bisherigen Weise weiterbetrügen kann (V. 1), so betrügt er ihn zum Schluß noch einmal ordentlich, nämlich um 20—50 Prozent seiner ausstehenden Guthaben, um sich dadurch von den Schuldnern eine Versorgung auszuwirken. Der Herr kann, obwohl er den Schaden tragen muß, nicht umhin, seinem betrügerischen Haushalter (vermutlich im Stillen) bewundernden Beifall zu zollen, daß er so verständig gehandelt hat, und Jesus fordert die Seinen auf, in derselben Weise verständig zu handeln. Man hat nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder stimmt diese Erzählung in ihrer Tendenz mit dem eigenen praktischen Verhalten Jesu und den Konsequenzen seiner sozialen Lehren überein, dann stimmt auch die Moral mit dem Gleichnis auf das beste und alles ist in Harmonie; oder aber das Gleichnis soll nicht die eben entwickelte Moral haben, dann ist es die größte formelle Ungeschicklichkeit, die Jesus jemals begangen hat, dann ist das Gleichnis, trotzdem daß es in sich einheitlich und wohlgebildet ist, so unpassend als möglich gewählt und nicht nur V. 8—9 schlechterdings unverständlich, sondern überhaupt keine Moral zu ersinnen, die von ihm vernünftigerweise illustriert werden könnte.

Der einfache Sinn der Worte, die erläuternde Fortsetzung V. 13—15, der Zusammenhang von Gleichnis und Moral und die Stellung dieser Doktrin in der ganzen Weltanschauung Jesu, alles spricht für die erstere Annahme, welche nur das eine erfordert, V. 10—13 als eine an dieser Stelle ungehörige Einschlebung des Lukas oder eines Späteren zu betrachten, welche in der tendenziösen Absicht hineingeflickt ist, die allerdings frappante Schärfe des Vorhergehenden durch diesen in keiner Weise dazu passenden Zusatz abzustumpfen, indem eine Abschweifung nach einer Seite hin versucht wird, die im Gleichnis nicht vorgesehen ist, und hinter die erste, aus dem Gleichnis hervorspringende Moral (V. 8—9) als fünftes Rad am Wagen eine ganz entgegengesetzte zweite Moral angehängt wird. Abgesehen von dem unmittelbaren Zusammenhang von V. 14—15 mit V. 1—9 und von der Schiefheit des Sinnes, durch welche die Einschlebung von V. 10—13 verraten wird, ist auch leicht zu sehen, daß V. 10 gedankenlos aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden herübergenommen ist (vgl. 19, 17), während in V. 11 und 12 die Tendenz der Abschwächung und Umdeutung des Vorangehenden ganz deutlich hervortritt. V. 13 paßt zwar dem Sinne nach hierher, ist aber nach Matth. 6, 19—34 doch aus einem anderen Zusammenhang herausgerissen und gehört im Lukas hinter 12, 34 hin. Daß aber die Vertreter des Evangeliums sich aufs äußerste sträuben, in diesem Falle V. 1—9 und 14—15 so zu verstehen, wie der Wortsinn es verlangt, kann man ihnen wirklich nicht verdenken. —

Jesus warnt die Seinen, ihre Herzen in irgend welcher Weise zu beschweren, damit der Tag des Herrn sie nicht als ungenügend Vorbereitete und noch mit irgend welchen irdischen Sorgen Belastete überrasche (Luk. 21, 34), wie es den Menschen zur Zeit Noahs ging, die auch der Zukunft nicht achteten und mit einem dem Irdischen zugewandten Sinn nur an Essen, Trinken und Freuden dachten (Matth. 24, 38). „Wehe aber den Schwangeren und Säugenden am Tag des Herrn!“ (Matth. 24, 19). Welches nicht ganz in weltlichem Sinn verstrickte Gemüt wird die Verantwortung übernehmen wollen, bei dem unmittelbar bevorstehenden Tag des Herrn noch ein Weib zur Schwangeren oder Säugenden zu machen? (vgl. 1. Kor. 7, 28—29). Könnte der des Gottesreiches würdig heißen, der sich unfähig erwiese, auf die kurze Spanne Zeit, die die Erde noch zu bestehen hat, der Geschlechtslust zu entsagen und sich ganz der geistigen Vorbereitung auf das nahe Jenseits zu weihen? Es wäre dies



ebenso unwürdig, als wenn eine Gesellschaft von zum Tode Verurteilten die Nacht vor der Hinrichtung Orgien feiern wollte! Deshalb billigt Jesus stillschweigend die von den Jüngern aus seinen Worten gezogene Konsequenz, daß es nicht gut sei, ehelich zu werden (Matth. 19, 10) und fordert V. 12 um des Gottesreiches willen freiwillige geschlechtliche Enthalttsamkeit (vgl. 1. Kor. 7, 1) auch der schon Verheirateten (vgl. 1. Kor. 7, 29); denn da der Mensch im jenseitigen Gottesreich geschlechtslos ist, muß er danach streben, es auch in der diesseitigen Antizipation zu sein. Hiermit werden freilich alle natürlichen Bande gewaltsam zerrissen; das sollen sie aber auch, weil das Natürliche weltlich und damit des Teufels ist.

Wer, ehe er Jesu auf immer nachfolgt, sich die Augenblicke gönnen will, von den Seinen zu Hause auch nur Abschied zu nehmen, der ist nicht geeignet zum Gottesreich (Luk. 9, 61—62); wer sich gar einfallen läßt, zuvor an seinem Vater die heilige Begräbnispflicht erfüllen zu wollen, der erst recht nicht (Luk. 9, 59—60), denn er hat das Wort noch nicht gefaßt: „Ihr sollt auf Erden niemand Vater nennen!“ (Matth. 23, 9). Jesus befolgt, wie wir wissen, seine Lehre, indem er ruft: „Wer ist meine Mutter? — Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ Der Mensch soll alle natürlichen Bande zerreißen, weil er nur so von dem teuflischen Einfluß des Weltlichen sich gründlich befreien kann, der immer aufs neue seine Seele zu verderben droht. „Wahrlich ich sage euch: es ist keiner, der Haus, Eltern oder Geschwister, Weib oder Kind um des Gottesreiches willen von sich gestoßen, der nicht hundertfältig dafür belohnt würde“ (Luk. 18, 29—30 = Matth. 19, 29 = Mark. 10, 29—30). Es ist ganz falsch, diese Forderung nur auf gewisse Fälle etwaiger Kollisionen zwischen geistlichen und weltlichen Pflichten zu beziehen; das Evangelium stellt vielmehr bedingungslos und unter allen Umständen seiner innersten Natur nach die Forderung, alle natürlichen Bande zu zerreißen. „So jemand zu mir kommt und hasset nicht Vater und Mutter, Weib und Kind, Brüder und Schwestern und seine eigene Seele dazu, der kann nicht mein Jünger sein“ (Luk. 14, 26). Darum schwelgt Jesus ordentlich in dem Gedanken, daß es ein Resultat seiner Mission sein werde, die natürlichen Familienbände nicht nur zu zerreißen, sondern sogar in ihr Gegenteil zu verkehren (Matth. 10, 34—36 = Luk. 12, 49—53) und so dem Teufel ein Stück mehr von seinem Reich zu verderben. Die Frauen, die ihren Män-

nern entlaufen sind und sich mit deren ungerechtem Mammon Freunde in den ewigen Hütten des nahen Gottesreiches zu machen gesucht haben (Luk. 16, 9), sie haben die folgerichtigen Konsequenzen aus der Lehre Jesu gezogen. Das Weltliche ist des Teufels und mag zum Teufel gehen. — Davon, daß die natürlichen Bande durch die Erhebung in die Sphäre des Sittlichen geadelt und geheiligt werden können und als solche ein sittliches Recht der Existenz haben, welches keinesfalls den Nebelgebilden einer transzendenten Phantasie geopfert werden darf, von diesem protestantischen Gedanken zeigt sich bei Jesus keine Ahnung. Im Brahmanismus erreicht es zum größten Trost für das Jenseits, wenn man einen Sohn gezeugt hat; in der Zoroasterlehre ist die Fortpflanzung ebenfalls religiöse Pflicht, um das gegen Ahriman kämpfende Heer zu vermehren. Der Grieche erkennt in der Gründung der Familie geradezu ein Opfer, das der Egoismus des einzelnen dem Gedeihen des Ganzen bringt; ihm ist die Verheiratung sittliche Staatsbürgerpflicht, deren Nichterfüllung bestraft wird. Der Talmud weiß es ebenfalls, daß die Familie die unersetzliche Grundlage für alle Sitte und Sittlichkeit, für alle gesellschaftlichen und staatlichen Organisationen ist und demgemäß eine ganz besondere zartfühlende Hochachtung und Unantastbarkeit erfordert.\*) Für Jesus aber kann die Familie nach keiner dieser Richtungen ein Interesse haben, da er, wie wir wissen, eine Sittlichkeit auf natürlichen Grundlagen überhaupt für unmöglich und nur eine solche auf transzendenten Grundlagen (Hinblick auf das nahe Gottesreich) für möglich hält, und da ihn die gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen im Hinblick auf das nahe Gottesreich und die Wertlosigkeit des Weltlichen überhaupt nicht im geringsten interessieren, vielmehr die Rücksicht auf solche als der Vorbereitung für das Jenseits nachteilig von ihm verworfen wird.

---

\*) „Liebe deine Frau wie dich selbst, ehre sie mehr als dich selbst.“  
„Ist dein Weib klein, so bücke dich nieder zu ihr und flüstere ihr ins Ohr.“  
„Wer seine Gattin vor sich sterben sieht, ist gleichsam bei der Zerstörung des Heiligtums selbst zugegen gewesen, um ihn wird die Welt dunkel.“  
„Wer die Liebe seiner Jugend verläßt, um den weint der Altar Gottes.“  
„Wer unbeweibt lebt, der lebt ohne Freude, ohne Trost, ohne Segen.“ „Durch die Frau allein wird Gottes Segen einem Hause gewährt. Sie lehret die Kinder, fördert des Gatten Besuch im Gottes- und Lehrhaus, bewillkommnet ihn, wenn er heimkehrt, hält das Haus fromm und rein, und Gottes Segen ruht auf all diesen Dingen.“ Vgl. Sprüche 31, 10—31.

Was konnte nun gar erst der Staat für Jesus bedeuten? Daß er die Rechtspflege des Staates verwirft, haben wir schon gesehen; da das Unrecht nicht abgewehrt und demselben nicht vorgebeugt werden soll (Matth. 5, 39), so fällt damit auch die polizeiliche Bedeutung des Staates hinweg. Den Kampf gegen äußere Feinde zur Behauptung der nationalen Selbständigkeit kann Jesus schon deshalb nicht als Aufgabe des Staates anerkennen, weil die mit den Feindesscharen hereinbrechenden Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 6 u. 15) nur der Anfang vom gottgesetzten Weltende sind. Jesus als Jude konnte und mußte im jüdischen Staat die ihm am nächsten liegende Realisation der Staatsidee sehen; hätte er dem jüdischen Staat auf Erden noch irgend welche Berechtigung und irgend welchen Wert zugeschrieben, so hätte er die Fahne des Aufstandes gegen die Römer erheben müssen. Wenn aber Rechtspflege, Polizeigewalt und Wahrung der nationalen Selbständigkeit dem Staate genommen werden, was bleibt ihm dann übrig? Jesus kannte nur einen Staat, den er als solchen gelten lassen konnte, die vollendete jüdische Theokratie, das reale Gottesreich; für alle Versuche, hier auf dieser alten Erde unter der Herrschaft des Teufels für die kurze Spanne Zeit bis zum Eintreten des Gottesreiches noch staatliches Leben erbauen zu wollen, konnte er nur Verachtung und Ironie in Bereitschaft haben (Luk. 4, 5—8). Die Kinder Gottes erachtet er als von Rechtswegen frei von jeder staatlichen Obergewalt (Matth. 17, 25—26); indessen sind ihm die irdischen Dinge so gleichgültig, daß er den Anforderungen des Staates nachkommt, bloß um kein Ärgernis zu geben, nicht, weil er eine Pflicht anerkannte (Matth. 17, 27). — Als er gefragt wird, ob es recht sei, dem Kaiser (d. h. dem Unterdrücker der nationalen Selbständigkeit) Zins zu geben (Matth. 22, 17—22), läßt er sich nicht zu dem Ausspruch hinreißen, daß es nicht recht sei, sondern er behandelt die Sache ironisch: da Bild und Überschrift der Münze des Kaisers sind, so ist die ganze Münze des Kaisers (und zwar als Münze, nicht als geschuldeter Zins). Darum kann man nichts besseres tun, als das nichtsnutzige Geld, den ungerechten Mammon, so schnell als möglich aus dem Lande zu bringen und dem Kaiser das Geld, das sein ist, weil es von ihm ausgegangen, zurückzuschicken, da ja doch bloß der Fluch des Weltlichen an ihm klebt. Der römische Kaiser ist ebenso des Teufels wie der Mammon, die Münze, die sein Bild trägt; mögen sie vereint zum Teufel fahren, dem sie angehören.

Der Fromme kann nichts besseres tun, als sich sobald wie möglich des Mammons entledigen, der seine Seele für den Teufel einzufangen versucht. Nur eine vorurteilsvolle Befangenheit konnte den schneidenden Hohn mißverstehen, mit dem Jesus die Worte spricht: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und die bittere Ironie auf den weltlichen Staat, die in Jesu Worten liegt, zu einem Befehl des Gehorsams gegen die Obrigkeit verdrehen. Allerdings lehrt Jesus die Seinen, den Anforderungen des Staates Genüge zu leisten, aber nur, weil es abgeschmackt wäre, um so nichtiger weltlicher Angelegenheiten willen sich die Mühe des Widerstandes zu geben, während das Gottesreich vor der Türe steht. Jesus lehrt gegen den Staat genau dieselbe souveräne Verachtung, wie gegen Erwerb, Eigentum, Arbeit und Familie.

Es bedarf wohl kaum noch der Erwähnung, daß auch unter der Voraussetzung, daß die Christengemeinde auch nach dem konstatierten Ausbleiben des Gottesreiches sich, wenn sie der Lehre Jesu treu bleiben wollte, ebensowenig politisch und kirchlich wie sozial und volkswirtschaftlich konstituieren und organisieren konnte. Die Vorschriften Jesu (Matth. 23, 8—12; 20, 25—28; 18, 1—4) über unterschiedslose, streng demokratische und kommunistische Gleichheit in der Demut und seine Ausschließung jeglichen Vorranges unter den Brüdern sind so präzise und deutlich, daß schon die Annahme eines Ehrenamtes durch sie zum strafbaren Vergehen gestempelt wird, weil es ja dem Inhaber Ehre unter den Menschen zum Lohn seiner Mühwaltung gibt. Bis also das Problem gelöst ist, wie ein demokratisches Gemeinwesen sich kirchlich, staatlich und sozial organisieren und verwalten kann, ohne irgend welche Unterschiede in der Stellung der Mitglieder, so lange wird man wohl kirchliches, staatliches und soziales Leben auf den Voraussetzungen der Lehre Jesu für unmöglich erklären müssen, wie es denn auch ihre Absicht war, dasselbe unmöglich zu machen, damit das transzendente Leben in der Hoffnung auf keine Weise eingeschränkt werde. Christliche Kirche, christlicher Staat, christliche Wirtschafts- und Arbeitsgesellschaft, christliche Ehe und christliche Sakramente sind sämtlich Dinge, die gegen den Willen und gegen die Lehre Jesu konstruiert worden sind, als sich die Notwendigkeit herausstellte, für das immer länger werdende Provisorium bis zum Gottesreich auch immer dauerhaftere provisorische Zustände zu schaffen. Die Lehre Jesu hingegen, welche das Ende



unmittelbar vor Augen sieht, verbietet gerade all und jede, wenn auch noch so provisorische Vorkehrungen für das Diesseits; nach ihr ist der Mensch wie ein Reisender, der sein Billet gelöst, sein Gepäck aufgegeben hat und nur noch auf das Signal zum Einsteigen in den Auswandererzug wartet, der ihn nach der neuen Heimat führen soll; alles, was er in dieser Zwischenzeit noch vornimmt, kann nur die eine bedenkliche Folge haben, daß er die Abfahrt verpaßt, die jeden Augenblick erfolgen kann (Matth. 24, 43—51; 25, 10—13; Luk. 21, 34—35; 12, 20 usw.). Wer die Erde nur als Wartesalon betrachtet und die Heimat des Menschen ganz ausschließlich im Jenseits sieht, dessen Lehre kann freilich nicht anders als destruktiv für alle diejenigen Institutionen sein, welche auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruhen, daß der Mensch danach streben müsse, sich auf Erden wohnlich und heimisch einzurichten. Deshalb repräsentieren innerhalb der judenchristlichen Urgemeinden lediglich die Ebioniten die treuen „Nachfolger“ Jesu, während das nichtebionitische Judenchristentum nur als ein Nazarenertum von laxerer Observanz zu betrachten ist, das sich mit weiterer Ausbreitung der Propaganda ebenso notwendig entwickeln mußte wie der weltliche Buddhismus neben dem ursprünglichen geistlichen. —

Sollte nun also der geneigte Leser die Absicht haben, mit Übergehung aller späteren Zutaten, zur echten Lehre Jesu oder, wie man sie wohl bezeichnet hat, zum Christentum Christi zurückzukehren, so müßte er sich zu allernächst beschneiden lassen und Jude werden. Alsdann müßte er der Welt und allem Irdischen entsagen, sein Vermögen verschenken, auf sein Einkommen zugunsten der Armen verzichten, von seiner über das Niveau des gemeinsten Proletariers hervorragenden Stellung zurücktreten, sich um Staat, Kirche und Gesellschaft möglichst wenig bekümmern, Haus und Familie im Stich lassen und ordensloser Bettelmönch auf eigene Faust werden, um ganz seiner Hoffnung auf das Jenseits zu leben. Dies alles aber ist nur Mittel zu dem Zweck, die jüdische Gesetzesgerechtigkeit bis ins kleinste (ohne Unterschied des Moral- und Ritualgesetzes) in sich zu realisieren. Aber selbst wenn er allen diesen Bedingungen entspräche, so würden doch alle diese Opfer vergeblich gebracht sein, da das Motiv, welches einzig und allein nach Jesu Lehre die Sinnesänderung zur Gerechtigkeit bewirken soll, die unmittelbar bevorstehende Nähe des Gerichts und des

Gottesreiches heute eben nicht mehr existiert, weil das Evangelium Jesu mit dem Tode seines letzten Zuhörers die Möglichkeit einer Bewährung eingebüßt hat. Alle jene Forderungen waren selbstverständliche Folgerungen aus der Überzeugung von der unmittelbaren Nähe des realen Gottesreiches und als solche psychologisch begreiflich. Unbegreiflich dagegen ist es, daß gegenwärtig ein gebildeter Mann wie Graf Tolstoj diese Forderungen Jesu sich aneignen und im feindlichsten Gegensatz zu allen Kulturgütern eine Wiederherstellung des Essäismus anstreben kann. Historisch genommen ist freilich seine Auffassung von der Persönlichkeit und Lehre Jesu weit richtiger als die der christlichen Kirchenlehre und als die der wohlmeinenden Dilettanten, die sie mit den Forderungen der modernen Kultur in Einklang bringen zu können glauben; das Unverständliche ist nur, wie diese richtig erkannte Lehre Jesu heute noch zur Befolgung empfohlen werden kann. — Ein Rückgang vom Paulinismus auf die Lehre Jesu ist deshalb ganz unmöglich, weil die Lehre Jesu sich ebensowenig mit der modernen Kultur vereinigen läßt, wie sie christlich ist. Alles, worin die Abweichung Jesu von dem Judentum seiner Zeit gesucht wird, beruht auf dem Irrtum solcher, die das Judentum zur Zeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit allen in ihm sich kreuzenden Geistesströmungen nicht kennen oder nicht kennen wollen. \*) Alles, worin das Christentum sich von jenem Judentum unterscheidet, ist offenkundig erst nach Jesu Tode von anderen als von ihm aufgestellt, zum Teil seinen überlieferten Aussprüchen entgegengestellt, zum Teil auch ihm in den Mund gelegt worden. Von der ganzen Paulinischen und Johanneischen Theologie und von der Rolle, die ihm in beiden zugeteilt werden würde, hat Jesus ebensowenig eine Ahnung haben können wie von der späteren Dreieinigkeitslehre, Zweinaturenlehre und dem sonstigen Inhalt der christlichen Kirchenlehre. Die Liebe hat bei ihm keine andere Stellung als bei seinen Zeitgenossen und Volksgenossen, ebenso der Glaube, und von der Einwohnung des heiligen Geistes spricht er gar nicht, rührt also noch nicht an das Problem des esoterischen Christentums, wie Paulus und Johannes es nach ihm tun, und Jesus Sirach und die Weisheit Salomonis es vor ihm getan haben. An die Gründung einer neuen Religion und Kirche mit neuen Sakramenten hat er gar nicht denken können. Solche Versuche hätten ihm

---

\*) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.“ S. 450—499.

nicht bloß unsinnig wegen des nahen Weltendes, sondern auch blasphemisch in bezug auf die von Gott geoffenbarte und geordnete jüdische Religion und Kultusgemeinschaft erscheinen müssen. Zum Stifter einer neuen Universalreligion konnten die späteren Geschlechter Jesus nur dadurch stempeln, daß sie alles das verkannten, womit sein Bewußtsein ausgefüllt war, und ihm alles Mögliche in sein Bewußtsein hineinlegten, was mit dessen herrschenden Grundgedanken und Gesichtskreis völlig unverträglich war. Fest in der nationaljüdischen Beschränktheit stehend sah er Anfang, Mitte und Ende seiner Gedankenwelt in dem Glauben an die vom Täufer verkündete unmittelbare Nähe des Reiches. Mit der geschichtlichen Widerlegung dieses Zentraldogmas und fundamentalen Evangeliums wurden auch alle seine Konsequenzen hinfällig, und es wäre nichts als das reine Durchschnittsjudentum seiner Zeit von der Lehre Jesu übrig geblieben, wenn nicht die Jünger sich an die Arbeit gemacht hätten, um auf Grund des Glaubens an den gekreuzigten, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Messias eine neue jüdische Sekte zu gründen.

Diese Sekte suchte zwar die Lehre ihres Meisters festzuhalten, wengleich sie dieselbe unvermerkt und unwillkürlich erheblich umbildete; sie hätte aber mitsamt ihrer Lehre niemals einen geschichtlichen Einfluß erlangt und wäre nach kurzer Zeit mitsamt der Lehre ihres Meisters spurlos wieder verschwunden, wenn nicht Paulus eine neue Religion gegründet hätte. Die neue christliche Universalreligion des Paulus stützte sich jedoch in keiner Weise auf die Lehre Jesu, sondern ganz ausschließlich auf seine Messianität, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt. Nicht die Lehre Jesu war der Keim, den Paulus in den fruchtbaren Boden des hellenischen Heidentums senkte, sondern lediglich der an seine Person geknüpfte Sagenkreis, den er in ein aus Pharisäismus und Hellenismus gewobenes Gewand einhüllte. Das Christentum ist also gegründet worden, ohne daß die Lehre Jesu bei dieser Gründung irgend welche Rolle spielte. Erst als die christliche Universalreligion in den hellenischen Gemeinden Wurzel geschlagen hatte, wurde ihr nachträglich durch die durch äußere, politische Gründe bedingte Vereinigung mit der jesugläubigen Judensekte die Lehre Jesu, wie sie in diesen Kreisen aufgefaßt wurde, als Pfropfreis eingimpft. Das Paulinische Heidenchristentum hätte auch ohne diese nachträgliche Einimpfung der judenchristlichen Tradition über die Lehre Jesu sich kräftig weiter entwickelt,

während das Judenchristentum ohne das Lebenswerk des Paulus niemals über nationaljüdische Kreise hinausgelangt und innerhalb dieser bald genug erloschen wäre. Die Lehre Jesu ist also weder der Keim, aus dem die christliche Universalreligion sich entwickelt hat, noch bildet sie heute den eigentlichen Stamm derselben; sondern sie bildet nur ein nachträglich hinzugekommenes Pfropfreis an dem Stamme der Paulinischen Universalreligion, mit dem sie trotz aller Umdeutungen und Harmonisierungsversuche wegen ihrer essäisch-nationaljüdischen Wesensbeschaffenheit bis heute noch nicht so recht hat verwachsen können.\*)

---

\*) Vgl. meine „Ethischen Studien.“ S. 234—240.



## II.

# Das Evangelium des Paulus oder die Religion des Glaubens.

---

„So halten wir nun dafür, daß der Mensch  
„durch den Glauben gerechtfertigt werde,  
„ohne alle Werke des Gesetzes.“ — „Denn  
„das geschriebene Wort tötet, aber der  
„Geist macht lebendig.“

Röm. 3, 28; 2. Kor. 3, 6.

Siegesgewiß hatte die Jüngergemeinde ihren Messias bei seinem triumphierenden Einzug in Jerusalem begleitet, wo sie seine Erhebung zum König der Juden auf die eine oder auf die andere Weise erwartete. Schon war sein Ansehen beim Volke groß genug, daß die jüdischen Behörden ihn fürchteten und bei hellem Tage nichts gegen ihn zu unternehmen wagten (Matth. 26, 3—5). Als die Tage der Festwoche verstrichen, ohne daß die erwartete Katastrophe eintrat, und als die Jünger sahen, wie ihr Meister sich des Nachts vor den Spähern und Häschern verbergen mußte, da sank zwar vielen der Mut, aber sie hielten den Glauben an ihren Messias und Propheten fest und hofften, er werde Israel erlösen (Luk. 24, 21). Und als Judas den nächtlichen Schlupfwinkel seines Meisters verraten hatte und Jesus verhaftet worden war, da wurden sie zwar ängstlich und kleinlaut, hielten aber trotz allem an ihrer Hoffnung bis zum letzten Augenblick seines Lebens fest. Er bedurfte ja keiner menschlichen Hilfe zu seiner Errettung; er brauchte ja nur den Vater im Himmel zu bitten, so schickte ihm dieser mehr denn zwölf Legionen Engel (Matth. 26, 53). Als nun aber Jesus tot war, da waren sie zunächst völlig fassungslos und bestürzt. Der Ungebildete betrachtet Wahrheit und Lüge als eine einfache Alternative und kennt kein Drittes neben ihnen. Es war unmöglich, daß ihr Prophet und Meister ein

Lügner war; wenn er aber der Messias gewesen war, wie war es dann möglich, daß er am Kreuze gestorben war, statt den Thron Davids zu besteigen? Da kam ihnen die Schriftauslegung jener Zeit zu Hilfe, zu der man damals in allen Seelennöten seine Zuflucht nahm. Sie erinnerten sich der Schriftstellen, die auf das Leiden des Gottesknechtes hinwiesen, und indem sie diese als Prophezeiungen auf Jesus deuteten, beruhigten sie sich bei dem Gedanken, daß diese Prophezeiungen erfüllt werden mußten. Nun war alles klar, was ihnen bisher in Dunkel gehüllt schien; er mußte zwar leiden und sterben, um die Schrift zu erfüllen, aber das hinderte nicht, daß er in der Herrlichkeit des Messias vom Himmel herniederkommen werde, um als Weltrichter die ihm treu Gebliebenen zu belohnen und das Reich zu errichten. Freilich mußte er dazu aus seinem Grabe aufstehen, den Tod überwinden und zuvor zum Himmel auffahren, um von ihm herabkommen zu können. Die zuerst durch Furcht zerstreute Jüngergemeinde schöpfte wieder Mut und kehrte nach Jerusalem zurück. Bald dieser, bald jener wollte die Erscheinung Jesu gesehen haben, und bald glaubten alle, daß der Auferstandene sich verschiedenen Zeugen gezeigt habe. Um ihren Messiasglauben den Zweifelnden gegenüber zu rechtfertigen, legten sie die Hinweisung auf die betreffenden Schriftstellen teilweise schon Jesu selbst in den Mund, liehen ihm also das Bewußtsein, für seine Sache sterben zu müssen, das er gar nicht gehabt haben konnte.

Das tragische Ende Jesu hatte demgemäß einen fundamentalen Umschwung in seinem Evangelium zur Folge. Während seine Lehre objektiv-sachlich gewesen war, wurde nunmehr die Lehre seiner hinterlassenen Gemeinde subjektiv-persönlich; während der Inhalt seines Evangeliums nichts als die unmittelbare Nähe des Gottesreiches gewesen war, wurde nunmehr der Inhalt des Evangeliums die Messianität des Gekreuzigten mit der näheren Bestimmung, daß der Zeitpunkt seiner messianischen Wiederkunft unmittelbar bevorstehe. Während bei Lebzeiten Jesu die ihm von seinen Anhängern dargebrachten Huldigungen Hingabe an ein rein menschliches Bedürfnis gewesen waren, wurde nach seinem Tode seine Person zum Mittelpunkt des religiösen Kultus, ebenso wie Mittelpunkt des Dogmas. „Jesus ist der Messias“. Dies ist in demselben Sinne der Inhalt der urapostolischen Verkündigung wie derjenige des Täufers und Jesu gelaftet hatte: „Das Gottesreich hat sich genaht!“ Die urapostolische Predigt dreht sich ganz ausschließlich um den Nachweis,

daß Jesus der Messias sei, und um die Widerlegung der Einwürfe der jüdischen Gegner.

Jesus mußte gestorben sein, um die Schrift zu erfüllen; aber warum legte der göttliche Ratschluß dem Messias eine so schwere Bürde auf und verkündete sie voraus durch die Propheten und in den Psalmen? Da dieser schmachvolle Tod des Unschuldigen als gemeiner Verbrecher gegen die Gerechtigkeit Gottes zu streiten schien, so stellte sich früh das Bedürfnis ein, eine mystische Rechtfertigung für denselben zu suchen, welche an die von Jesus perhorreszierte Opfertheorie des Mosaismus und an die alttestamentlichen Menschenopfer anknüpfte, eine Theorie, die zwar vom Talmudismus längst überwunden war, aber mit um so unzerreißbareren Fäden in dem Aberglauben des rohen Volkes festwurzelte. Die Rettung durch menschliche Sühnopfer oder Reinigungsopfer in Stellvertretung, die bei allen Völkern den Menschenopfern zugrunde liegt, hatte auch in gewissen Apokryphen lebhaften Ausdruck gefunden (z. B. in 4. Makk. 17, 22; 6, 29). So bildete sich das Dogma, daß der Tod Jesu als opferähnliche freiwillige Selbsthingabe für sein Volk eine Sühne für die Sünden der Seinigen sei. Der Tod war ja der Sünde Sold; sollten also die Menschen vom Tode befreit werden und zum Leben eingehen, so mußte für das durch die Sünde verwirkte Leben ein Lösegeld gegeben werden, und dies war eben das Leben des schuldlosen Jesus. Daß dies nach jüdischen Begriffen kein wirklicher Tod war, da ja eben auch für Jesus in demselben Sinn und noch schneller als für die Menschen das Leben (vermittelst der Auferstehung) auf den scheinbaren Akt des Sterbens folgte, wurde weiter nicht berücksichtigt. Die von der exaltierten Maria Magdalena aufgebraachte Mythe der Auferstehung wurde begierig als Gewähr für die zu erwartende Auferstehung am Tage des Herrn ergriffen.

In unserer nüchternen Zeit wird selbst der frömmste Christ bedenklich, wenn er dem Hausarzte berichten muß, daß ein Mitglied seiner Familie Erscheinungen von Christus habe; damals aber bei der allgemeinen religiösen Erregtheit und Wundergläubigkeit fand man so etwas ganz in der Ordnung. Hat es doch selbst in den letzten Jahrhunderten, ja in Amerika noch heute, christliche Sekten gegeben, welche unter den übrigen sich in allen Zeiten und Ländern und bei allen dogmatischen Voraussetzungen gleichbleibenden Formen religiöser Ekstase auch die der Massenvisionen ganzer Versammlungen zustande gebracht haben; was Wunder, wenn damals, wo das Welt-

ende und der Beginn des Gottesreiches als unmittelbar bevorstehend betrachtet wurde, 500 Brüder gleichzeitig die Vision des Auferstandenen hatten! (1. Kor. 15, 6). — Überhaupt muß man sich die christlichen Urgemeinden ganz nach der Schablone jener amerikanischen Sekten denken, nur in noch gesteigerter Weise. Die Wundertuerei war an der Tagesordnung und setzte niemand in Erstaunen (1. Kor. 12, 8—11 u. 29—30); d. h. wenn jemand krank wird, so wird genau wie heute noch bei den „Gesundbetern“ oder Anhängern der „christlichen Wissenschaft“ einer gerufen, welcher die Geistesgabe des Wundertuns hat; er betet über dem Kranken und legt die Hand auf; wird derselbe nun gesund, so hat der Herr durch einen Heiligen ein Wunder getan; stirbt derselbe, so war es Gottes Wille. Die Prophetie, welche natürlich spezielle göttliche Offenbarung ist (1. Kor. 14, 30), war so stark vertreten, daß Paulus besonders dazu ermahnen muß, daß nicht mehrere gleichzeitig prophezeien sollen. Noch mehr aber drängten sich die Zungenredner hervor, deren Auftreten Paulus in einer Versammlung auf zwei bis drei beschränkt wissen will (1. Kor. 14, 27). Das Zungenreden bestand in konvulsivisch-ekstatischen Exklamationen wahrscheinlich unartikulierter Laute (V. 9), die dem Hörer absolut unverständlich waren (V. 2 u. 7—11 u. 16), so daß die Redner den Laien oder Ungläubigen als wahnsinnig erscheinen mußten (V. 23). Da diese Konvulsionen der Stimmwerkzeuge aber tiefe Geheimnisse im Geiste verbargen, so gehörten zum Dolmetschen derselben Ausleger, wozu sich am meisten die Ekstatiker selbst geeignet zu haben scheinen (V. 5 u. 27—28). Daß alle diese ekstatischen Zustände Besessenheit durch einen Geist anzeigten, verstand sich damals von selbst; ob aber dieser Geist guter oder böser Natur war (vgl. 2. Thess. 2, 2), muß sehr schwierig zu unterscheiden gewesen sein (1. Kor. 14, 29), da die Fähigkeit dieser Unterscheidung der Geister als besondere Geistesgabe erwähnt wird (1. Kor. 12, 10). Da die Jüngergemeinde bald anfang, sich (wie jetzt noch die Mormonen) als die „Heiligen“ zu bezeichnen, so unterlag es keinem Zweifel, daß im allgemeinen die ekstatischen Zustände derselben als Besessenheit durch den heiligen Geist betrachtet werden mußten; da aber die Jüngergemeinde doch nicht von jeher an dieser Besessenheit litt, so mußte der ekstatische Geist damals in sie hineingefahren sein, als die religiösen Konvulsionen zum erstenmal die Versammlung in Masse ergriffen, — ein Ereignis, das wir noch heute im Pfingstfest als „Ausgießung des heiligen Geistes“ feiern. Das



Fest des fünfzigsten Tages hat die judenchristliche Gemeinde von den Essäern übernommen, denen der siebenmal siebente Tag als ein besonders heiliger galt. Ob die Vision der fünfhundert Jünger mit der ersten Pfingstfeier zusammenfiel oder nicht, ist zweifelhaft. Welcher Art der in der Urgemeinde herrschende Geist war, zeigt am besten die Offenbarung Johannis.

Unter so bewandten Umständen kann es nicht befremden, daß die Visionen, in welchen die Gläubigen ihren ehemaligen Meister erblickten, keine Seltenheit waren. Da aber nun, wie wir schon wissen, der damalige Bildungsstand nicht ausreichte, um eine subjektive Erscheinung von objektiver Wirklichkeit zu unterscheiden, so konnten die Visionäre nicht umhin, die Erscheinungen für den von den Toten auferstandenen Jesus zu halten. Das aber ist zu verwundern, daß die Verblendung der Exaltation so weit ging, daß selbst ein Paulus die Behauptung der Auferstehung Jesu als die einzige und unentbehrliche Begründung (durch Analogie) für den Glauben an die Möglichkeit der Auferstehung der Gerechten und damit für den christlichen Glauben überhaupt hinstellt. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Verkündigung nichtig, so ist auch euer Glaube nichtig“ (1. Kor. 15, 14). „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden, so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren“ (V. 17—18). Man mag hieraus entnehmen, wie Paulus diejenigen behandelt haben würde, die da glauben, evangelische Christen sein zu können, während sie die Auferstehung Jesu für eine aus der Verwechslung von Vision und Wirklichkeit entstandene Mythe halten. Nur wenn Christus auferstanden und gen Himmel gefahren ist, ist er der Herr, der der Geist ist; nur dann kann er als der Geist die Einheit des Menschen mit Gott vermitteln und Fürbitte bei ihm einlegen, also dem Menschen, so lange er im Fleische wandelt, religiöses Objekt und Mittler mit Gott und nach dem Tode Auferstehungsbürge und Vermittler des ewigen Lebens sein (1. Kor. 15, 22; Röm. 5, 10; 8, 9—11 u. 34; 1. Kor. 6, 23). Der griechische Glaube an die Unsterblichkeit der leibfreien Seele schien Paulus zu alledem keineswegs ausreichend; es mußte die Auferstehung in einem verklärten, pneumatischen Leibe hinzukommen, in welchen der ins Grabgewölbe gelegte fleischliche Leib Jesu sich umgewandelt haben sollte. Kein Wunder, daß die Griechen diesen Auferstehungsglauben des Paulus von ihrem Standpunkt der reinen Seelenfortdauer aus verspotteten (Ap.-Gesch. 17,

32). Noch lange nach Paulus wurde die ins Christentum eindringende Platonische Lehre von der leiblosen Seelenfortdauer als eine Ketzerei bekämpft, die durch Vernichtung des Auferstehungsglaubens den Kern der christlichen Verheißung vernichte und deshalb von der christlichen Gemeinschaft ausschließen müsse. Erst viel später flossen beide Lehren zusammen, indem der pneumatische Auferstehungsleib immer mehr dematerialisiert und zu einem Phantom verflüchtigt wurde. — Man kann die geschichtliche Bedeutung der Visionen des Auferstandenen gar nicht hoch genug veranschlagen. Nicht die Persönlichkeit und Lehre Jesu hätten vermocht, aus seinen ihn bewundernden Jüngern eine judenchristliche Sekte innerhalb des Judentums zu stiften; das haben erst die Jüngervisionen ermöglicht. Wie die Visionen der persönlichen Jünger Jesu die Bildung judenchristlicher Gemeinden veranlaßt haben, so die Wüstenvision des Paulus die Entstehung des Heidenchristentums, wie sich sogleich näher zeigen wird.

Sehen wir von dem Hinzukommen der Annahme der Messianität, des Erlösungstodes und der Auferstehung Jesu ab, so blieb die Lehre desselben in der jüdischen Urgemeinde unverändert, d. h. ihre Anhänger blieben orthodoxe Juden, deren Weltanschauung nur dadurch eine andere war, daß sie im Hinblick auf das nahe Gottesreich dem Irdischen wenig Beachtung mehr schenkten\*) und ihren gemeinsamen Besitz kommunistisch durchbrachten. Mit ihren Landsleuten und jüdischen Glaubensgenossen hielten sie zusammen, ohne an deren Ungläubigkeit hinsichtlich der Messianität Jesu Anstoß zu nehmen; dagegen hielten sie es für einen entweihenden Frevel, in eines Heiden Haus zu gehen oder gar mit ihm an einem Tische zu sitzen, selbst dann, wenn dieser Heide die Taufe auf den Messias hin empfangen hatte. — Ob ein einziger Heide von Judenchristen getauft worden ist, ehe Paulus die Heidentaufe eingeführt hatte, ist sehr fraglich. Lukas erzählt allerdings die Taufe des reisenden Kämmerers durch Philippus als ein mit der Bekehrung Pauli etwa gleichzeitiges Ereignis; indessen ist Lukas ein Schüler des Paulus, der die Apostelgeschichte mit der offenkundigen Tendenz geschrieben hat, den Gegensatz zwischen Paulus und dem Judenchristentum der Urgemeinde abzustumpfen und dadurch zu vermitteln, daß er den Pau-

---

\*) Das irdische Leben ist eine zugemessene Zeit der „Fremdlingenschaft“ (1. Petr. 1, 17). „Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß die Liebe zur Welt Haß gegen Gott ist? Wer also der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein“ (Jak. 4, 4).

lus erheblich judenchristlicher, die Urapostel aber beträchtlich liberaler färbt, als sie waren. So wäre denn auch eine kleine Ungenauigkeit in der Reihenfolge der Erzählungen in diesem Punkte nicht zu verwundern. Selbst nach der in diesem Punkte eben nicht recht glaubwürdigen Erzählung des Lukas hätte sich Petrus doch erst nach zweijähriger erfolgreicher Wirksamkeit des Paulus zu Hauran und Damas, also im Jahre 40 entschlossen, den ersten Heiden (Hauptmann Cornelius) zu taufen; doch läßt ihn sogar Lukas deshalb harte Kämpfe bestehen, wie namentlich aus der wunderlichen Art seiner Entschuldigungen zu entnehmen ist. Bei der Mischung von mehreren Arten jüdischer Proselyten war es wohl zuletzt unvermeidlich, daß auch solche Personen die Taufe empfangen, welche wie der reisende Kämmerer oder der Hauptmann Cornelius nicht gerade in der Lage waren, ganz und gar Jude zu werden. Ob aber Petrus, wie Lukas behauptet, eine prinzipielle Erklärung über die bedingungslose Zulässigkeit der Heidentaufe gegeben hat (Ap.-Gesch. 11, 17), erscheint doch sehr zweifelhaft; jedenfalls dürfte eine so durchgreifende Sinnesänderung doch nur als eine Folgeerscheinung der durchgreifenden Erfolge der Paulinischen Heidenmission verständlich sein, da man stets im Erfolge den Finger Gottes sah. So viel ist sicher, daß eine sehr starke konservative Partei innerhalb der judenchristlichen Gemeinde sich solchen gesetzwidrigen Neuerungen widersetzte (Ap.-Gesch. 15, 1), und daß dieselbe selbst dann noch, als das Apostelkonzil aus Opportunitätsrücksichten im Hinblick auf die vorliegenden Tatsachen die Zulässigkeit der Heidentaufe und der Freiheit der Heiden vom jüdischen Gesetz (außer dem Ehegesetz und der Enthaltung von Götzenopfer, von Blut und Ersticktem) beschlossen hatte, mächtig genug war, ihre Forderung aufrecht zu erhalten und wenigstens die Absonderung der Judenchristen von den Heidenchristen durchzusetzen, ja sogar in dieser Beziehung selbst Petrus auf ihre Seite herüberzuziehen, so daß Paulus ihm deshalb den Vorwurf der Heuchelei machte (Gal. 2, 11—13). Allerdings war es eine Halbheit, getaufte Heiden als christliche Brüder anzuerkennen und die gemeinsame Feier des Gedächtnismahles Jesu mit denselben als eine Befleckung zu betrachten. — Wie entschieden aber in den aus Juden bestehenden Christengemeinden an dem Judentum festgehalten wurde, und wie heftig selbst nach des Paulus Tode der Kampf gegen das von ihm gestiftete Heidenchristentum tobte, erkennt man am besten aus der gegen Ende des ersten Jahrhundert verfaßten Offenbarung

Johannis. Hier verwirft Johannes den Anspruch der getauften Heiden auf den Judennamen (Off. 2, 9 u. 3, 9), gibt also eben damit zu verstehen, daß er den Anspruch, Christ zu sein, noch mit dem Anspruch, Jude zu sein, selbstverständlicherweise identifiziert. Unter den zwölf Aposteln des Lammes (21, 14) erkennt er Paulus nicht an, sondern erklärt ihn für einen falschen Apostel (2, 2 u. 6) und die von ihm proklamierte Freiheit vom jüdischen Gesetz für todeswürdiges Ärgernis (2, 14 u. 20—26). Selbst in den von Paulus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden entstanden überall judenchristliche Parteien, die ihn verleumdeten und nach seinem Tode teilweise sogar das Übergewicht gewannen, bis sich gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts endlich diese Gegensätze abstumpften und versöhnten, um neuen Prinzipienkämpfen Platz zu machen.

Wir werden es also im allgemeinen als historische Wahrheit betrachten müssen, daß das Judenchristentum in der Entwicklung des Urchristentums das konservative Element vertrat, das sich treu an die Vorschriften seines Meisters hielt und erst langsam Schritt vor Schritt durch die Gewalt der Tatsachen zu Konzessionen an das wesentlich durch Paulus geschaffene Heidenchristentum gezwungen wurde, ohne jedoch das Bewußtsein seiner unverlierbaren Superiorität dabei aufzugeben. Diese Nachgiebigkeit war nicht durch Überzeugung und bessere Einsicht herbeigeführt, sondern wesentlich durch materielle Not; die aus armen Volksschichten bestehenden und durch kommunistische Wirtschaft noch mehr verarmten judenchristlichen Gemeinden konnten einfach die Unterstützungen der wohlhabenderen heidenchristlichen Gemeinden nicht mehr entbehren und mußten ihnen deshalb Zugeständnisse machen.

Der spezielle Lehrbegriff des Judenchristentums hat seine Bedeutung nicht sowohl in demjenigen, was er an und für sich ist, sondern in der modifizierenden Rückwirkung, die er auf den Paulinismus ausübt, und in den Formen der ältesten Vermittlungstheologie, wie sie uns z. B. in der Apostelgeschichte des Lukas und den synoptischen Evangelien vorliegt. Am wenigsten kann diesem Lehrbegriff eine Wichtigkeit zugeschrieben werden, wenn, wie hier geschehen ist, die Lehre Jesu selbst als streng judenchristlich aufgefaßt worden ist. Überdies fließen über denselben die Quellen nur dürrig und zweifelhaft. Diese Rücksichten lassen mich von einer besonderen Darstellung des Judenchristentums vor Paulus Abstand nehmen, während das Judenchristentum nach Paulus eben nur als ein wider-



spruchsvolles Kompromiß zwischen altem und neuem, zwischen jüdischer und christlicher Religion, d. h. als eine rückständige, zur Überwindung bestimmte Erscheinung zu betrachten ist und deshalb auch nur ein untergeordnetes Interesse gewährt. Je mehr nach den Darstellungen der vorhergehenden Abschnitte die Lehre Jesu an geschichtlicher Bedeutung verliert, desto höher wird die Lehre des Paulus gestellt werden müssen; je mehr die Würde des Stifters der christlichen Religion sich von der Person Jesu trennt und auf Paulus übergeht, ein desto höheres geschichtliches Interesse wird dieser letztere beanspruchen dürfen. —

Was zunächst die Quellen des Paulinismus betrifft, so haben wir uns hauptsächlich an die vier großen Lehr- und Streitbriefe zu halten (Gal., Kor., Röm.). Daß die Pastoralbriefe (Tim., Tit., Philemon) unecht sind und in das Ende des zweiten Jahrhunderts gehören, unterliegt keinem Zweifel; die Echtheit der Gefangenschaftsbriefe (Kol., Eph., Phil.) ist mindestens nicht wahrscheinlich, und wenn sie erwiesen werden könnte, so würde der Lehrbegriff dieser Briefe jedenfalls eine wesentliche Modifikation des Paulinischen Systems darstellen. Gleichwohl stehen letztere dem Paulinismus noch sehr nahe und können wohl gelegentlich zu Erläuterungen und Bestätigungen mit herangezogen werden. Am wenigsten Gewicht haben die Bedenken gegen die Echtheit des ersten Thessalonicherbriefes. Glücklicherweise ist schon die Darstellung des Paulinismus in den vier großen Briefen so umfassend, daß man selten nötig hat, sich nach Ergänzungen aus den anderen Briefen und aus den Paulinischen Reden der Apostelgeschichte umzublicken. Von holländischen Theologen ist neuerdings auch die Echtheit der vier großen Lehrbriefe bestritten worden, doch hat diese Ansicht unter den deutschen Theologen bisher wenig Zustimmung gefunden, da die angeführten Gründe nicht ausreichend scheinen. Für den Paulinischen Lehrstandpunkt als solchen ist es ja ziemlich gleichgültig, ob er von Paulus selbst oder einem späteren, ob er im ersten oder erst im zweiten Jahrhundert schriftlich fixiert worden ist. Für die Geschichtlichkeit der Person und Wirksamkeit Jesu dagegen würde ein wesentlicher Stützpunkt wegfallen, wenn es keine echten Paulinischen Briefe gäbe. Da aber die Kenntnis der Lehre Jesu durch die Paulinischen Briefe doch nicht gefördert wird und diese für uns wichtiger ist, als die Tatsächlichkeit seiner Existenz, so ist auch in dieser Hinsicht die Streitfrage nicht so wichtig. —

Paulus war ein Mann von überaus cholerischem Temperament, und infolgedessen von scharfem, hochfahrendem, herrschsüchtigem und intolerantem Wesen. Der bestimmende Grundzug seines Charakters war fanatischer Zelotismus; er war ein ebenso rücksichtsloser Zelot in der Verfolgung, Einkerkierung, Folterung und Tötung der Christen (Ap.-Gesch. 9, 1—2; 22, 4—5 u. 19; 26, 10—11), wie später bei der Propaganda für das Christentum, in der Verfluchung der ihm widerstrebenden Gegner und Andersgläubigen (Gal. 1, 8—9; 5, 12; Phil. 3, 2) und in der grausamen Handhabung der von ihm erfundenen „Kirchenzucht“ (2. Kor. 13, 10; 1. Kor. 5, 3—5).\*) Er traut sich die Macht zu, jemandem eine Krankheit anfluchen zu können, oder wie er es ausdrückt, ihn dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben zu können, und dokumentiert nicht nur die Absicht, dies Verfahren an einem exekutieren zu wollen, der sich mit seines Vaters Weibe eingelassen hatte (ebd.), sondern vollzieht dies christliche Liebeswerk wirklich an einem heidnischen Wundertäter, dem er Blindheit anflucht (Ap.-Gesch. 13, 6—11). Der Hochmut des Paulus macht sich ganz besonders in seiner Stellung den zwölf Aposteln gegenüber bemerklich. Ohne von Jesus beauftragt oder von den Zwölfen kooptiert zu sein, ohne von Jesus selbst oder seinen Schülern irgend einen Unterricht oder Unterweisung empfangen zu haben, erhebt er doch den Anspruch, Apostel des Herrn im eigentlichen Sinne, also den Zwölfen in jeder Beziehung (auch in den spezifischen Lizenzen der Apostel) gleichberechtigt zu sein; ja er rühmt sich sogar, mehr zu sein als sie (2. Kor. 11, 17; 12, 11), so daß er schließlich selbst findet, über dem Rühmen ein Narr geworden zu sein. Man kann es nur als hochmütige Verblendung bezeichnen, daß der neue Apostel Jesu es aus stolzer Selbstgenügsamkeit verschmähte, die Lehre aus dem Munde der persönlichen Schüler des Meisters erst kennen zu lernen, ehe er sie predigte, — wenn wir es auch als ein historisches Glück bezeichnen müssen, daß dem so war, da Paulus schwerlich den Mut gehabt haben würde, seine Ideen so energisch zu vertreten, sobald er sich der Überzeugung hatte öffnen müssen, daß sie der Lehre seines Meisters größtenteils wider-

---

\*) Hätte ihm als christlichen Apostel die Benutzung der Zwangsgewalt weltlicher Behörden gegen die Christenfeinde damals schon zu Gebote gestanden, er hätte sie gewiß ebenso gern, ebenso rücksichtslos und ebenso grausam zur Anwendung gebracht, wie früher die Zwangsgewalt der jüdischen Behörden gegen die angeblichen Judenfeinde.

sprachen. Gerade seine völlige Unkenntnis der speziellen Lehre Jesu machte es ihm erst möglich, aus eigenen Mitteln auf dem Fundament der allgemeinsten schattenhaften Umriss der christlichen Tradition sein eigentümliches systematisches Lehrgebäude einer neuen Weltreligion zu errichten.

Paulus hatte eine gründliche Bildung empfangen, während die zwölf Apostel völlig ungebildete Galiläer waren; daher der weite kosmopolitische Horizont des ersteren und die nationale Beschränktheit der letzteren. Paulus vereinigte griechische und pharisäische Bildung in sich und war dadurch besonders geeignet zur Vermittlung zwischen Juden und Griechen; denn er konnte mit den Juden ein Jude, mit den Griechen ein Grieche sein. In seiner Geburtsstadt Tarsus in Cilicien waren berühmte stoische Philosophen geboren und ansässig gewesen; die Lehren des jüngeren Stoizismus, die bereits stark mit orphischen und platonischen Bestandteilen versetzt waren, wurden daselbst auf den Straßen gepredigt, und die Atmosphäre des Orts war von ihnen ebenso erfüllt wie von orphischen und Mithras-Mysterien. Es ist daher kein Wunder, daß sich bei Paulus Anklänge an diese Gedankenkreise finden, und daß seine Denkweise unwillkürlich in gewissem Grade durch sie mitbestimmt ist, weit mehr als durch die Lehre Jesu, von der er so gut wie gar nichts wußte.

Der jüngere Stoizismus trifft in seinem irdischen Pessimismus zufällig mit der Lehre Jesu zusammen. Ihm gilt der Leib als die Quelle des Übels und der Sünde, das zeitliche irdische Leben als ein bloßes Vorspiel des künftigen besseren Lebens, der Todestag als der Geburtstag des Ewigen. Die Einsicht in die eigenen Fehler ist ihm der Anfang der Besserung, aber eine völlige Umwandlung erscheint ihm nötig, die zur Freiheit von sinnlichen Lüsten und Leidenschaften, zu Reinheit, Milde, Wohlwollen, Menschlichkeit, Menschenliebe und Dienstfertigkeit führt. Denn alle Menschen sind Glieder eines Körpers und gleich den Steinen eines Gewölbes aufeinander angewiesen. Ihr Vaterland ist die Welt. Die Menschenwürde ist auch im Sklaven zu ehren, denn die Seele ist ein nur gastweise im Leibe wohnender Gott. Der Monotheismus ist bereits durchgedrungen, wenn auch die übrigen Götter als Elementarwesen oder Naturgötter anerkannt werden, die vom obersten Gott gezeugt oder geschaffen und als Herrschgewalten über bestimmte Teile der Natur gesetzt sind. Sie entsprechen in ihrer Stellung zum

einen Obergott genau den Erzengeln, Engeln, Teufeln und Dämonen, die im jüdischen Volksglauben eine immer größere Bedeutung erlangt hatten.

Der Stoizismus glaubt an eine alles zu unserem Besten lenkende Vorsehung. Er sieht in Gott den Vater, im Menschen seinen wahren Sprößling und Zögling. Manchmal scheint dem Menschen die heilsame Zucht hart; aber er folgt Gott doch aus Vertrauen und von Herzen, nicht bloß weil er muß. Genug verehrt Gott, wer ihn nachahmt. Keiner ist gut ohne Gott. Dieser kommt zu ihm herab, um ihn zu sich hinaufzuheben; er ist in seinem Herzen gegenwärtig, indem er ihm den großen und heiligen Geist herabsendet wie die Sonne ihre Strahlen und göttliche Keime in uns austreut. Nur Gott verleiht ihm erhabene Vorsätze und erhebt ihn über das Geschick. Die Stoiker setzen an Stelle des mystischen und orgiastischen Kultus der göttlichen Heilande und Heilsmittler einen ethischen Heroenkultus, d. h. sie empfehlen, einen großen und ungewöhnlich guten Mann als ideales Vorbild zu nehmen und seinen Geist „anzuziehen“, wenn er auch in niedriger leiblicher Hülle gewohnt hat.

Von den Mysterienkulten weisen besonders die Mithra-Mysterien in ihren Gebeten und Sühnevorstellungen auffallende Ähnlichkeiten mit den christlichen auf. Der Gedanke aller heidnischen Opfervorstellungen, daß das Opferblut eine magisch-mystische Kraft besitze, um Sünden zu sühnen und abzuwaschen, findet hier ihre schärfste Zuspitzung in der Aufnahme-Zeremonie eines Neophyten, d. h. bei einem Stieropfer, das das Opferblut über den Leib des Täuflings fließen läßt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die geschichtswidrigen Vorstellungen des Paulus von der Erlösung durch das vergossene Blut Jesu, die auch für seine Umwandlung und Ausgestaltung des Herrenmahls zum magisch-mystischen Sakrament maßgebend wurden, durch unwillkürliche Erinnerungen an die Bluttaufe und Wiedergeburt des Mithradienstes mit beeinflußt worden sind. Denn auch der Mithrakultus hatte eine heilige Mahlzeit mit geweihten Broten und Kelch als Symbolen des Lebens (vgl. 1. Kor. 10, 14—21).

Wichtiger als diese hellenischen und heidnischen Einflüsse war für Paulus doch die pharisäische Bildung des Elternhauses, der jüdischen Schule und Synagoge und die Kenntnis der alttestamentlichen Schriften. Daß er auch mit den Apokryphen wohl vertraut war, ist sicher nachgewiesen, insbesondere für das Buch der Weis-



heit; auch kannte er solche Apokryphen, die nicht in unseren Bibeln stehen.

Wir wissen im besonderen, daß Paulus ein Schüler desselben Gamaliel war (Ap.-Gesch. 22, 3), von dem das hochherzige Wort herrührt: „Ist es Menschenwerk, so wird es sich in sich selbst auflösen, ist es aber aus Gott, so vermögt ihr nicht, es zu zerstören, wofern ihr nicht gar als Streiter wider Gott erfunden werdet“ (Ap.-Gesch. 5, 38—39). Wenn auch die edle Toleranz Gamaliels in dem Charakter seines Schülers keine Stätte fand, um Wurzel zu schlagen, so begreift sich doch, daß ein solcher Lehrer unzweifelhaft Keime in ihm ausgestreut hat, welche geeignet waren, seinen späteren Bruch mit den Schranken der jüdischen Vorurteile und des alten Testaments im stillen vorzubereiten. Gleichwohl hat er in manchen wichtigen Punkten seiner Geistesbildung die Höhe des esoterischen Talmudismus nicht erreicht. Im Talmud spielt der Teufel eine untergeordnete Rolle; der Talmud würde es für unverträglich mit der Einheit des göttlichen Willens und seiner unbedingten Allmacht halten, ihm den Teufel ernstlich als streitenden Widersacher gegenüber zu stellen und den Weltprozeß als einen Kampf Gottes mit dem Teufel aufzufassen; er würde es für Gotteslästerung erklären, den Teufel, wie Paulus tut (2. Kor. 4, 4), „den Gott dieser Welt“ zu nennen. Paulus hat auch in seiner Ansicht über die Heidengötter den Standpunkt des Mosaismus noch nicht überschritten, wonach er (wie seine Glaubensgenossen) zwar nur einen Gott hat (1. Kor. 8, 6), tatsächlich aber viele Götter existieren (V. 5), welche nun notwendig als von seinem obersten und mächtigsten Gott nicht autorisierte und installierte Götter zu den teuflischen Dämonen gezählt werden müssen (1. Kor. 10, 20). Sein Teufel ist noch wie bei Jesus der Sender der Krankheiten und hat auch ihm einen peinigen Pfahl ins Fleisch getrieben (1. Kor. 12, 7), d. h. ihn mit einer nicht näher bekannten schmerzenden chronischen Krankheit behaftet; der Teufel ist es, der ihn hindert, vorgenommene Reisen zur Ausführung zu bringen (1. Thess. 2, 18), so wie Gott es ist, der den Vorsatz zur Reise eingibt. Der Gott des Paulus aber hat noch viel von dem Eifer und der Hinterhältigkeit des alttestamentlichen Gottesbegriffes in sich, wenn auch in Paulus vielleicht die Ahnung von der eigentlichen Unzulässigkeit anthropopatischer Ausdrücke aufdämmert (Röm. 3, 5). Das allgemeine Verderben am Tag des Herrn ist nichts als die Offenbarung des Zornes Gottes

(Röm. 1, 18; 2, 5), vor dem uns Christus bewahren soll (Röm. 5, 9); ganz wie Jesus traut er Gott ein Verstockungsgericht zu, d. h. eine Verblendung der Gemüter durch unwiderstehliche Irrtümer, damit dieselben dem Gericht nicht entgehen (2. Thess. 11—12), und ein Versenken der Heiden in schändliche Sittenlosigkeit wegen intellektueller Verirrungen (Röm. 1, 22—24), sowie Gott auch das unverständliche Zungenreden nur deshalb in die Welt gesandt hat, damit der Weisheit tiefer Sinn nicht verstanden werde (1. Kor. 14, 20—22).

Paulus diktierte griechisch. Schon zwei bis drei Jahre nach Jesu Tode hatte durch griechische Proselyten die griechische Sprache in der Urgemeinde Fuß gefaßt. Die Juden lernen bekanntlich jede Sprache im Umgang mit staunenswerter Leichtigkeit, behandeln aber auch jede Sprache mit salopper Nonchalance, indem sie ihren gewohnten Gedankengang und ihre Aussprache in dieselbe hineintragen. Genau dies ist der Charakter des neutestamentlichen Griechisch. Auch die Sprache des Paulus ist im Satzbau und der Gedankenfügung hebraisierend, wie sie in der Anordnung und Aufeinanderfolge des Stoffes und der Art der Beweisführungen talmudisch ist. Wenn man auch zugeben darf, daß Paulus der rationellste der neutestamentlichen Schriftsteller ist, so ist doch dieses Lob nur sehr relativ. Es ist wahr, daß man bei ihm mehr als bei jedem anderen (namentlich im Römerbrief) eine Disposition vorfindet, und daß der Gebrauch von Bildern, so wie die Ergüsse des Gefühls bei ihm gegen Vermittelung durch Gedanken zurücktreten; aber diese Gedankenfügungen selbst haben keinen Hauch von griechischer, überhaupt arischer Logik, so sehr er sich derselben zu akkomodieren bemüht ist, sondern sie zeigen ganz die sprungweise Ungleichheit, die elliptischen Freiheiten, die kribblige Kleinlichkeit, die haarspaltenden Wortklaubereien und die abgeschmackte Beweisführung durch verdrehte Schriftzitate wie der Talmud. Die Grundforderung an rationellen Stil ist, bei der Sache zu bleiben; das kann aber Paulus nicht, — was ihm einfällt, muß heraus, und die Ideenassoziation seiner Einfälle ist mehr durch Bilder und Worte als durch Begriffe geleitet. Es fehlt ihm auch keineswegs das kritische Bewußtsein, wie weit er von einer gewandten wissenschaftlichen Darstellung entfernt ist, so daß er seine Rede albern und seine Predigt töricht nennt (2. Kor. 11, 6; 1. Kor. 1, 21); aber er setzt sich durch die Hinweisung auf den göttlichen Inhalt darüber hinweg. Das aber ist immerhin hoch zu veranschlagen, daß Paulus

der einzige der neutestamentlichen Autoren ist, der das Bedürfnis hat, sich das vom religiösen Gefühl im Evangelium gesuchte Heil gedanklich zu vermitteln und diese Vermittelungen zu den Grundlagen eines dogmatischen Systems zu entwickeln. Deshalb ist auch Paulus derjenige, an den alle späteren christlichen Systematiker (ich nenne hier nur Augustinus und Luther) vorzugsweise angeknüpft haben. Nur darf man nicht die Paulinischen Grundlagen eines Systems selbst schon als ein durchgebildetes System behandeln wollen. Paulus bewegt sich in härteren Widersprüchen als irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller. Systematisiert sind seine Gedanken erst durch die spätere Kirchenlehre, deren Arbeit zum großen Teil darin bestand, die Paulinischen Widersprüche und Unstimmigkeiten auszugleichen oder zu verdecken.

Paulus hatte Jesus nicht gekannt und schwerlich jemals gesehen; von seinem Leben wußte er wenig mehr, als was Stadtgespräch war, von seiner Lehre nur das, was er bei der Verfolgung der Christen erfahren hatte. Bei seiner ersten vierzehntägigen Anwesenheit in Jerusalem hatte er sich von den Aposteln geflissentlich fern gehalten, bei seiner zweiten war er nur hingekommen, um denselben Vorwürfe zu machen und sie zu belehren. Es fehlt ihm so sehr jede Kenntnis von den Einzelheiten des Lebens Jesu, daß er sich von demselben überhaupt gar kein menschliches Bild zu machen weiß, sondern stets nur den ihm im Lichtglanz seiner verkörperten Herrlichkeit erschienenen Messias vor Augen hat. Nirgends in allen Briefen findet man einen Ausspruch Jesu nach der apostolischen Tradition wörtlich zitiert, und nur zweimal in den vier großen Briefen und einmal in den Thessalonicherbriefen (1. Kor. 7, 10; 9, 14; 1. Thess. 4, 15) finden wir Berufungen auf Bestimmungen des Herrn, die aber trotz der Vermeidung des Wortlautes doch noch sehr ungenau ausfallen. Insbesondere ist die dritte der drei Stellen (1. Thess. 4, 15) ein eschatologischer Ausspruch, dem wir nirgends in den Evangelien begegnen, dessen Authentizität also jeder Kontrolle ermangelt. Die Stelle 1. Kor. 7 bezieht sich auf das Verbot der Ehescheidung, 1. Kor. 9, 14 auf die Ernährung der Apostel vom Evangelium; beide betreffen also nebensächliche Punkte und keineswegs den Kern der Lehre. In diesem ist Paulus schlechterdings nicht von der überlieferten Lehre Jesu beeinflusst. Er beansprucht vielmehr den Kern des Evangeliums durch unmittelbare göttliche Offenbarung erhalten zu haben (Gal. 1, 11—12; 1. Kor. 2, 10) und rühmt sich

dessen geradezu, daß er von keinem Menschen etwas gelernt habe (Gal. 1, 16). Nicht von Hörensagen hat er seine sakramentale Deutung des Abendmahls und die ihr entsprechenden Einsetzungsworte, sondern er persönlich hat sie vom Herrn unmittelbar durch Inspiration empfangen; nur dies können die voraufgeschickten Worte bedeuten (1. Kor. 11, 23). In der Zuversicht seiner unmittelbaren Inspiration war Paulus sich der Übereinstimmung seiner Lehre mit der Jesu vollständig sicher, während tatsächlich unter so bewandten Umständen die härtesten Kontraste nur natürlich sind (vgl. unten S. 193—194), und die Übereinstimmungen nur als gleiche Konsequenzen gleicher Prämissen betrachtet werden können. Die gleiche alttestamentlich-talmudische Vorbildung, die gleiche Weltlage, die gleiche Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und die gleichermaßen von außen überkommene Botschaft von der Nähe des Reichs waren in der Tat genug gemeinsame Ausgangspunkte, um zu ähnlichen Resultaten zu gelangen; der Rückblick auf die abgeschlossene irdische Laufbahn des zum Messias Bestimmten, die heterogene Charakterbeschaffenheit und das Gegenüberstehen einer bereits vorhandenen Christengemeinde, die den Tatendurst des zelotischen Renegaten auf das außerhalb ihrer Grenzen liegende Gebiet hinwies, waren die abweichenden Grundlagen, welche die wesentliche Modifikation im Aufbau des Paulinischen Systems bedingten.

Ehe wir zur zusammenhängenden Darstellung der Paulinischen Lehre übergehen, dürfte es zweckmäßig erscheinen, die allgemeinen Grundzüge der Weltanschauung des Paulus zu besprechen, welche nicht als Wirkung, sondern vielmehr als Ursache der Entstehung seiner Rechtfertigungslehre zu betrachten sind, und welche ihrerseits wieder durch das Evangelium von der Nähe des Reichs mitbedingt sind. Dieses Evangelium erleidet im Paulinismus seine zweite Modifikation. In der Lehre Jesu lautete es: „Das Gottesreich hat sich genäht“, in der urapostolischen Verkündigung: „Jesus ist der Messias“, im Paulinismus lautet es: „Christus ist der Herr“ (Röm. 10, 9—10; 2. Kor. 4, 5). Das Evangelium hieß in der Lehre Jesu „das Evangelium vom Reich“, im Paulinismus heißt es „das Evangelium (nicht von Jesu, sondern) von Christo“ (Röm. 1, 16), nämlich als dem Herrn. Jede dieser Formeln des Evangeliums enthält die vorhergehende in sich aufgehoben, also enthält auch die Paulinische die Nähe des Reiches und die Identität Jesu, des Gekreuz-



zigten und Auferstandenen, mit dem zu erwartenden und jetzt schon zur Rechten Gottes sitzenden Messias in sich. Der Ausdruck „Herr“ ist im Paulinischen Evangelium keine bloße Höflichkeitsform der Anrede (wie z. B. im Matth. 7, 21), sondern es bedeutet den Herrn des Universums (Röm. 10, 12), dem alles untertan ist außer dem, der ihm alles untergetan hat (1. Kor. 15, 27). Das griechische Wort für Herr ist in der Septuaginta die Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens, und Paulus braucht das Wort Herr nicht nur abwechselnd für Gott und Christus, sondern bezieht auch häufig alttestamentliche Stellen, die von Gott gelten, auf Christus (z. B. Röm. 10, 13; 1. Kor. 2, 16; 10, 22). Man merkt an dieser schrittweise vorschreitenden Erhöhung der Stellung des Jesus-Messias deutlich den Einfluß der Unbekanntschaft des Paulus mit der realen Persönlichkeit Jesu. Paulus bezieht aber den Ausdruck „der Herr“ immer nur auf den auferstandenen, verklärten, erhöhten, gen Himmel gefahrenen Christus, niemals auf den „Christus nach dem Fleisch“, den historischen Jesus, mit dem er gar nichts zu tun haben will (2. Kor. 5, 16). Denn nur der erhöhte Christus, der Herr, ist der Geist, in welchem wir, und welcher in uns sein kann, der Leib, an dem wir Glieder sind (2. Kor. 3, 17; 5, 17; 1. Kor. 12, 12).

Da die unmittelbare Nähe des Reiches im Paulinischen Evangelium mit enthalten ist, so verbindet Paulus ebenso wie Jesus mit dem irdischen Pessimismus einen transzendenten Optimismus und ist noch entschiedener als jener der Theorie nach Fatalist; das Leben in der transzendenten Hoffnung hat bei Paulus dieselbe Folge wie bei Jesus, eine Abwendung von dem doch nur noch so kurze Zeit dauernden Provisorium, wenn auch seine praktisch-cholerische Natur ihn hindert, in der Verachtung und Mißhandlung des Weltlichen so konsequent bis ans Ende zu gehen, wie die melancholische Schwärmerei Jesu dies gestattete und begünstigte.

Daß die Leiden des irdischen Daseins übergroß sind, leidet für Paulus nicht den geringsten Zweifel. Die Kreatur ist der Eitelkeit unterworfen und zu einem beständigen Sehnen und Ängsten verurteilt (Röm. 8, 20 und 22); aber die Leiden dieser Zeit und ihre Trübsal, die an sich schwer und fast unerträglich sind, sind doch leicht im Verhältnis zu der unendlich großen ewigen Herrlichkeit, welche die Gläubigen im Gottesreich erwartet (Röm. 8, 18; 2. Kor. 4, 17). Wenn also jemand sich nur zu der Höhe der transzendenten Anschauung erheben kann, nicht mehr auf das Sichtbare,

sondern auf das Unsichtbare zu sehen (2. Kor. 4, 18), so wird er in der Antizipation der künftigen überschwenglichen Herrlichkeit schon hier mitten in der irdischen Trübsal sich selig in seiner Hoffnung fühlen (Röm. 8, 24—25). Wie bei Jesus das reale Gottesreich des Jenseits schon im Diesseits ideal antizipiert wurde, so erfüllt bei Paulus den Christen die aus dem Glauben geschöpfte Hoffnung mit aller Freude und Frieden (Röm. 15, 13), so daß er froh und stillbeseligt in allem irdischen Elend sein kann. Die Christenhoffnung aber ist durchaus nur Hoffnung des Unsichtbaren, d. h. transzendente Hoffnung, oder sie ist dem Christen nichts (Röm. 8, 24); um der transzendenten Hoffnung willen aber setzt er sich über die traurig wahre Gegenwart hinweg, in seiner Illusion vom Jenseits vergißt er die Wirklichkeit und genießt des höchsten transzendenten Friedens, der ihm durch nichts Irdisches mehr gestört werden kann. Das irdische Leiden gehört notwendig dazu, um der Herrlichkeit würdig zu werden (2. Kor. 4, 8—11; 1. Thess. 3, 3—4; vgl. Phil. 3, 10; Kol. 1, 24); aber dies unerläßliche zeitliche Leiden kommt gegen die ewige Herrlichkeit gar nicht in Betracht (Röm. 8, 17—18).

Diese Theodicee des Paulus wäre ganz gut, wenn man nur einsehen könnte, warum das zeitliche Elend eine Bedingung der ewigen Herrlichkeit sein muß, und warum die Kreatur gegen ihren Willen der Eitelkeit und dem vergänglichen Wesen unterworfen werden mußte, bevor sie zur Herrlichkeit eingehen konnte. Wenn ersteres mit dem Hinweis auf das Vorbild Jesu beantwortet wird, so ist es doch ein schlechter Trostgrund für die nachfolgende Herde, bloß deshalb so große Trübsal durchschreiten zu müssen, weil ihr Hirt ihr auf diesem Wege vorangeschritten ist; auch erklärt diese Wendung nicht das unfreiwillige Elend vor und nach Christo. Aber Paulus verrät doch den Grund, um deswillen die Kreatur gegen ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurde; dieser Zustand soll als Mittel zur Verherrlichung dessen dienen, der sie in diesen Zustand versetzt hat (Röm. 8, 20), was nur so zu verstehen ist, daß Gott die Menschheit deshalb für Jahrtausende zu einer elenden und erlösungsbedürftigen gemacht habe, um Christo die Gelegenheit zu geben, durch Vollbringung des Erlösungswerkes göttliche Ehre zu erwerben (Joh. 5, 22—23). Aber selbst diese Rücksicht auf den Sohn weist nach Paulus zuletzt auf Gott selbst zurück; denn dem Sohn wird nur deshalb alles unterworfen, damit er alles dem Vater

unterwerfe und dieser alles in allem sei (1. Kor. 15, 28 —, als ob er dies niemals nicht sein könnte!). „Um euretwillen geschieht alles“, sagt der Apostel, „damit die überschwängliche Gnade durch die Danksagung vieler überströme zur Verherrlichung Gottes“ (2. Kor. 4, 15). Gott ist nicht nur Urgrund und Mittelursache, sondern auch Endziel von allem, dem die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit gebührt (Röm. 11, 36; 16, 27; Gal. 1, 5). Paulus selbst wird nicht müde, Gott immerfort zu danken (wie zahllose Stellen beweisen) und die Gemeinden zum beständigen Dank und Preise Gottes durch Worte und Werke aufzufordern, als zu dem höchsten und letzten Endziel aller Tätigkeit des Christen (Röm. 15, 6; 1. Kor. 1, 4; 6, 20; 10, 31; 15, 27; 2. Kor. 1, 20; 2, 14; 9, 11—15; 1. Thess. 1, 13; 5, 18; 2. Thess. 1, 3; 2, 13). Paulus stellt also die Behauptung auf, daß Gott uns elend macht, um uns erlösen zu können, und daß er uns erlöst, um sich an unseren Danksagungen dafür zu erfreuen. Diese Gottesvorstellung des Paulus stimmt insoweit mit der des alten Testaments von Jehova überein, daß auch dieser an seines Namens Ehre und an die Ausbreitung seines Ruhmes denkt. Der Unterschied liegt nur darin, daß dieses Motiv im alten Testament allein steht, hier aber mit der Rücksicht auf die Ehre und den Ruhm seines Sohnes durchsetzt und verquickt ist. Man sieht daraus, wie fern uns heute die Vorstellung liegt, die Paulus sich von seinem Gotte machen zu dürfen glaubte, und wie groß die Wandlung ist, die der Gottesbegriff im Bewußtsein der Menschheit seitdem durchgemacht hat. Wir verstehen nicht mehr, wie Gottes eigene Ehre oder die seines Sohnes dadurch gewinnen kann, daß sie sich über dem Leiden von Millionen und aber Millionen Geschöpfen erhebt. Wir sehen nicht ein, daß Gott nicht die Macht haben sollte, seinem Sohne auch ohne solche Vermittelung einen beliebig hohen Ehrenplatz einzuräumen und den vor Erschaffung der Welt Vorhererkannten und Erwählten die Herrlichkeit auch ohne die eingeschobene Leidenszeit aller zu gewähren. Wir glauben nicht mehr, daß die Kontrastlust der Erlösung die Qual, von der man erlöst wird, jemals aufwiegen könne, und daß deshalb der Mensch Ursache habe, den Schöpfer dankend zu preisen, der ihm beides auferlegt hat, anstatt ihm das Leid oder, wenn das nicht anging, überhaupt das Geschaffenwerden zu ersparen. Wir können auch nicht mehr glauben, daß Gott selbst eine solche Handlungsweise rühmendwert finden sollte, oder daß er irgend welchen Wert darauf legen könnte,

von den Menschen, denen seine Wege unerforschlich bleiben, gerühmt und gepriesen zu werden oder gar wegen einer solchen Handlungsweise von ihnen gepriesen zu werden.

Man würde sich irren, wenn man den Fatalismus, welcher sich in der unfreiwilligen Unterworfenheit der Kreatur unter die Eitelkeit ausdrückt, als eine vereinzelte Abweichung des Paulus von seinen sonstigen Ansichten betrachten wollte; Paulus ist vielmehr in seinem theoretischen System ebenso absoluter Fatalist wie Augustinus, nur daß er noch weniger als dieser die theoretische Wahrheit des Fatalismus mit den praktischen Forderungen der Ethik und des Lebens in Einklang zu bringen weiß und deshalb in praktischen Vermahnungen zur konkreten Moralität fast so spricht, als ob er Indeterminist wäre. Nach Paulus ist der menschliche Geist oder die Vernunft unfähig, den menschlichen Willen nach dem von ihr für recht Erkannten hinzulenken, so daß das sogenannte Wollen der Vernunft nicht über die Velleität hinauskommt. Faktisch steht der menschliche Wille unter dem Gesetz der Sünde, welches ihn mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, das zu tun, was seine Vernunft verwirft (Röm. 7, 15—23). Der Glaube an das Evangelium erlöst von dieser Knechtschaft der Sünde, stellt ihn aber dafür unter das Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2) und macht ihn zum Sklaven der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18). So wird er in demselben Sinne frei von der Sünde, wie er vorher frei von der Gerechtigkeit war (Röm. 6, 22 und 20). Der determinierte Wille wechselt also nur seinen Herrn, kommt aber auf keine Weise zur Freiheit der Indetermination, wenn auch die Knechtschaft der Gerechtigkeit euphemistisch als die Freiheit schlechtweg bezeichnet wird (Gal. 5, 13). Auch im Zustande der Gnade kann nicht der menschliche Geist oder die Vernunft, sondern nur Gott selbst beides, das Wollen und das Vollbringen, bewirken und tut dies nach seinem Belieben (Phil. 2, 13, vgl. 2. Kor. 3, 5). Nicht aus sich können die Menschen selig werden vermittelt des Glaubens, sondern nur durch ein Geschenk Gottes (Eph. 2, 2). „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm. 9, 16). Dies gilt ebenso für die einzelne Tat, wie für die Erhebung in den Stand der Gnade, die durch Ergreifung des Glaubens an das Evangelium vermittelt wird. „Niemand kann Jesum als Herrn anerkennen (d. h. das Evangelium des Paulus annehmen) außer durch Vermittelung des heiligen Geistes“ (1. Kor. 12, 3), den er nur in völliger Passivität durch



die Gnade empfangen kann. „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, welchen er will“ (Röm. 9, 18). Man kann die Passivität des Menschen, für den der Glaube im Paulinischen Sinn der reine Gegensatz alles Tuns, also ein bloßer, durch die Gnade in ihm geschenkweise und unentgeltlich (Röm. 3, 24) gewirkter Zustand ist, gewiß nicht schärfer ausdrücken. Die Unmöglichkeit, daß das Individuum etwas zu seiner Erhebung in den Stand der Gnade beitragen könne, wird noch offenkundiger, wenn man bedenkt, daß jeder einzelne infolge der göttlichen Allwissenheit schon vor Erschaffung der Welt von Gott in seiner ganzen Gemüts- und Charakterbeschaffenheit vorher erkannt und je nach dem Ausfall dieser Besichtigung von Ewigkeit her erwählt oder verworfen ist (Röm. 8, 29—30). Hat Gott die Menschen aus gnädiger Willkür erwählt, so kann natürlich dem Menschen nicht das geringste Verdienst bei seinem Übergang aus der Knechtschaft der Sünde in die Knechtschaft der Gerechtigkeit mehr zugesprochen werden; denn wäre der Mensch auch nur im geringsten mit seinem persönlichen Verdienst dabei beteiligt, so würde die Aktivität und das Verdienst aufhören, ausschließlich auf der Seite der Gnade zu sein (Röm. 11, 6). Man sieht, daß der Determinismus bis in die Konsequenzen eines wahrhaft abstoßenden Fatalismus durchgeführt ist, und daß es in der Tat eine Konsequenz des ganzen Standpunktes ist, wenn Paulus erklärt, daß die Kreatur nicht mit ihrem Willen (offenbar gegen denselben) der Eitelkeit und dem vergänglichen Wesen unterworfen sei, sondern nur um deswillen, der sie unterworfen hat.

Nun ist ein solcher Fatalismus allenfalls erträglich, wenn er nur mit eiserner innerer Notwendigkeit ohne Ansehen der Person herrscht. In der Lehre von der Gnadenwahl (Röm. 11, 3) herrscht aber gerade nichts als das Ansehen der Person in dem Akte der Vorhererkennung; denn nach dem Ansehen der Person erwählt oder verwirft Gott die einzelnen. Hier tritt sofort die Frage der Gerechtigkeit oder gar der Billigkeit eines solchen Verfahrens ein (Röm. 9, 14), die Paulus mit dem Hinweis auf die Rechtlosigkeit des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber erledigen zu können glaubt (Röm. 9, 19—31). Um diese zu erhärten, beruft er sich zur Analogie auf die Rechtlosigkeit des Gerätes dem Handwerker gegenüber; eine offenbar ganz unpassende Analogie, da das Gerät nicht ein lebendes und fühlendes Wesen oder gar eine Person, sondern eine tote empfindungslose Sache ist, die natürlich rechtsunfähig ist. Wo

es sich dagegen um Produktion von Personen oder auch nur fühlenden Wesen handelt, tritt sofort eine Rechtsfähigkeit gegen die unmittelbaren oder mittelbaren Produzenten ein. So hat das Kind den Rechtsanspruch an seine Eltern, genährt, gekleidet und erzogen zu werden, und würde es eine Verletzung des Rechtes der Tiere als fühlender Wesen sein, wenn man dieselben züchten wollte, bloß um sie als Gegenstände der Mißhandlung zu benutzen. Daß das Geschöpf dem Schöpfer gegenüber machtlos ist, und der Schöpfer die absolute Macht dem Geschöpfe gegenüber besitzt, wer zweifelt daran? Begründet dies aber die Rechtlosigkeit des Geschöpfes und das absolute Recht des Schöpfers, z. B. das Recht, Millionen Wesen zu schaffen, bloß um sie zu martern? Darf das Christentum Macht und Recht identifizieren wie Spinoza, der es doch auch nur unter der Voraussetzung der Herrschaft strikter logischer Notwendigkeit (ohne einen zwecksetzenden Gott und dessen Willkür) tut? Es ist dies wiederum einer jener für unser Gefühl abstoßenden Überreste aus dem Mosaismus, wo nach barbarisch-orientalischer Rechtsanschauung Jehova als der absolute Despot den rechtlosen Sklaven von Untertanen gegenüber zu jeder Willkür seiner Herrscherlaune berechtigt ist. Wir aber müssen nach den zivilisierten Rechtsanschauungen des modernen Okzidents daran festhalten, daß selbst dann, wenn Gott das Geschöpf vor dessen Schöpfung um dessen Einwilligung hätte fragen können, sein Recht gegen das Geschöpf ein beschränktes sein würde, z. B. ihm nicht erlauben würde, dasselbe ohne seine Einwilligung zu vernichten oder seinem Fortkommen Hindernisse in den Weg zu legen. So wenig das Geschöpf einen Rechtsanspruch auf Glück haben kann, so sehr muß es an dem unveräußerlichen Rechtsanspruch festhalten, nicht zum Elend und zur Qual erschaffen zu werden. Da aber Gott die Geschöpfe offenbar nur ohne ihre Einwilligung schaffen konnte, so erwächst hieraus den Geschöpfen das Recht, den Schöpfer in jedem Moment, wo sie Grund zur Unzufriedenheit zu haben glauben, wegen seiner Schöpfung zur Rechenschaft zu ziehen, und dem Schöpfer erwächst die Pflicht, sich nicht nur dem Fortkommen des Geschöpfes gegenüber neutral zu verhalten, sondern positiv dafür einzustehen, daß das Geschöpf keine begründete Veranlassung habe, sein Los im Durchschnitt als ein solches zu betrachten, daß seine Schöpfung besser unterblieben wäre. — Man sieht hiernach, wie ganz unstatthaft die Berufung des Paulus auf die Rechtlosigkeit des Geschöpfes

ist; obenein aber würde diese Berufung selbst dann, wenn sie an sich zulässig wäre, doch nicht beweisen, was sie beweisen soll, da ja Gott nicht von außen her die Reihe der zu schaffenden Individuen in der Idee gegeben erhält, sondern da er selbst sie ideell produziert. Nur dann, wenn er an den ihm gegebenen Wesen nichts ändern könnte, würde die Frage aufgeworfen werden können, ob seine Erwählung der einen und Verwerfung der anderen ungerecht und unbillig wäre oder nicht; da er aber die künftig hervorzu- bringenden Menschen selbst spontan produziert, so hätte er gar keine Entschuldigung für die Härte, nur den kleinsten Teil der Menschen so zu schaffen, daß sie zur ewigen Seligkeit, den größten Teil aber so, daß sie zur ewigen Qual bestimmt werden müssen. Entweder hätte er den letzteren Teil ungeschaffen bleiben lassen und sich mit der Schöpfung der ersteren begnügen sollen, oder er hätte, was ihm bei seiner Allmacht ja keine Mühe machen konnte, die ganze Menschheit von solcher Güte ideell produzieren sollen, daß er alle zur Seligkeit erwählen konnte. Aber erst Geschöpfe der Verdammnis erschaffen, „um seinen Zorn zu zeigen und seine Macht kund zu tun“, und dann noch sich damit rühmen, daß er so viel Geduld mit ihnen habe (Röm. 9, 22), das scheint doch nicht bloß den Begriff einer göttlichen Liebe, sondern selbst den der einfachsten Gerechtigkeit unanwendbar auf Jehova zu machen.

Wir kehren nach dieser Abschweifung zur Betrachtung der transzendenten Grundstimmung des Paulinismus zurück.

Das evangelische: „Wandelt eure Gesinnung um“, findet auch in der Predigt des Paulus seinen Widerhall: „Richtet euch nicht nach dem Wesen der Welt, sondern wandelt euch um zur Erneuerung eurer Gesinnung“ (Röm. 12, 2); „denn das Wesen dieser Welt vergehet“ (1. Kor. 7, 31), und das zwar sehr bald. Fleischlich oder weltlich gesinnt sein ist eine Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7), und das Ende derer, die irdisch gesinnt sind, ist die Verdammnis (Phil. 3, 19); der Christ aber muß vor allen Dingen nicht mehr sich selbst leben (2. Kor. 5, 15), sondern sein Fleisch samt den Leidenschaften und Begierden kreuzigen (Gal. 5, 24), so daß ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt (Gal. 6, 14), und er keinen Wunsch mehr kennt als den, aus dem Leibe auszuwandern in seine Heimat zu Gott (2. Kor. 5, 8) und kein Geschäft als die Wiederkunft des Messias in hoffnungsseligter Geduld zu erwarten (1. Thess. 1, 10). Ist diese Mortifikation seiner selbst so weit gelungen,

daß er sich als gänzlich der Welt und ihren Dingen abgestorben betrachten kann, so daß es ist, als ob er nicht mehr lebte (Kol. 2, 20), dann kann er mit Recht sagen: „ich sterbe täglich“ (1. Kor. 15, 31). „Die göttliche Betrübniß bewirkt eine nicht zu gereuende Sinnesänderung zum Heil, aber die menschliche Betrübniß bewirkt den Tod“ (2. Kor. 7, 10). Die göttliche Betrübniß oder die ihren Blick nach Gott hin wendende Traurigkeit ist der erhabene Schmerz über die Eitelkeit und das vergängliche Wesen, aus welchem alle Kreatur sich nach Erlösung sehnt und ängstet, ist der transzendente Welt-schmerz über das Elend des ganzen irdischen Daseins in seiner Allgemeinheit gefaßt; die weltliche Betrübniß aber ist die Unlust über die Verletzung der einzelnen weltlichen Interessen. Letztere bewirkt den Tod, weil sie ein Zeichen von dem noch nicht Erloschensein der weltlichen Interessen ist, welche notwendig zur Sünde und dadurch zum Tode führen; erstere aber bewirkt naturgemäß die vollständige Abwendung des Sinnes von allen weltlichen Interessen und die alleinige Hinwendung zu Gott und dem Jenseits, eben dadurch aber erlöst sie von aller weltlichen Betrübniß um die einzelnen Leiden und Schmerzen des irdischen Daseins und befreit so zugleich von den zur Sünde führenden Motiven und folgerichtig vom Tode. Es ist also bei Paulus wie in der Lehre Jesu die transzendente Weltverachtung und der Welthaß mit Mortifikation des irdischen Menschen oder der Seele diejenige Gemütsstimmung, auf welche es vor allem ankommt, wenn eine Sinnesänderung zum Heil eintreten soll, eine Wandlung der Gesinnung von den diesseitigen zu ausschließlich jenseitigen Interessen. Entspringt die Weltverachtung aus dem Pessimismus oder der göttlichen Betrübniß über die Eitelkeit alles Irdischen, so entspringt die Kraft, sich von dem Irdischen tatsächlich abzuwenden, ebenso wie bei Jesus aus der Nähe des transzendenten Gottesreiches. Weil das Wesen dieser Welt vergehet (1. Kor. 7, 31), weil die bis dahin noch übrige Zeit sehr kurz gemessen ist (V. 29), darum rät Paulus den Christen, sich auf keine Weise mit weltlichen Sorgen zu beschweren, da jedes den Menschen an die Welt knüpfende Interesse eine Ablenkung von den einzig wahren transzendenten Interessen für ihn werden muß (V. 32—35).

So z. B. wenn jemand seine Liebe zwischen Gott und seinem Gatten teilen muß, so wird er durch seine Sorge, dem Gatten zu gefallen, behindert sein, ausschließlich dafür zu sorgen, wie er Gott



gefallen. Deshalb ist es dem Menschen gut, überhaupt kein Weib zu berühren (V. 1), und dem Unverheirateten ratsam, sich nicht zu verheiraten (V. 27). Wenn man auch nicht sagen kann, daß das Heiraten an sich schon Sünde sei, so kann es doch leicht zur Sünde führen, schafft jedenfalls weltliche Trübsal (V. 28) und lenkt vom Heile ab. Ist aber jemand so unglücklich, schon vor seiner Bekehrung ein Weib zu haben, so fordert Paulus allerdings nicht wie Jesus, daß er dieselbe verlassen solle, sondern er verlangt nur, daß er sich alsdann womöglich der Geschlechtsgemeinschaft mit ihr enthalten solle (V. 29), insoweit und solange als beide ihre Brunst überwinden können (V. 5). Ist aber ein Unverheirateter seiner Begierden so wenig mächtig, daß er fürchten muß, in die Sünde der Unzucht zu verfallen, so räumt Paulus allerdings ein, daß es einem solchen besser sei, das kleinere Übel (die Verheiratung) statt des größeren zu wählen (V. 9 u. 2). — Man erkennt schon hier den erheblichen Unterschied zwischen Jesus und Paulus in der Schärfe ihrer Konsequenzen. Jesus stellte seine Anforderungen an die Menschen ohne Rücksicht auf deren Fähigkeit, sie zu erfüllen; doch auch er mußte sich, z. B. bei dem Zugeständnis von Schiedsgerichten, zu Akkommodationen an die menschliche Schwachheit entschließen. Die praktischere und in gewissem Sinne diplomatische Natur des Paulus ging in diesen Kompromissen erheblich weiter und ließ von den strengen Konsequenzen des reinen Prinzips bereitwillig soviel nach, als er im allgemeinen für praktisch und durchführbar erkannte. Nur soweit seine Klugheit sich von der Energie einen Erfolg versprach, war er bereit, die entgegenstehenden Hindernisse zu durchbrechen; dem unmöglich Erkannten gegenüber wußte er stets gewandt zu vermitteln. „Schicket euch in die Zeit!“ (Kol. 4, 5), ist das Motto dieses Zurücksteckens von der vollen Schärfe des christlichen Prinzips. Ganz falsch aber ist es, wenn der Protestantismus dem Paulus den Sinn seiner Worte so deutet, als ob er habe sagen wollen, daß man immerhin heiraten könne, wenn man nur sich so zu seinem Weibe stelle, als ob man sie nicht habe. Eine solche Umdeutung ist nur da möglich, wo jedes Verständnis für das Prinzip der urchristlichen Weltanschauung verloren gegangen ist. — Ebenso, wenn Paulus sagt, die auf dem Markte Verkaufenden und Kaufenden sollten so sein, als ob sie nichts besäßen, und die der Welt brauchen, als ob sie ihrer nicht brauchten (1. Kor. 7, 30—31), so ist darunter nur das Betreiben der für den Lebensunterhalt absolut notwendigen Geschäfte zu verstehen; von diesen

verlangt der Apostel, daß man sie mit vollkommener Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit bloß um ihres Zweckes, der Selbsterhaltung willen auf den Tag der Verklärung hin, betreiben solle, nicht aber will er damit eine Entschuldigung für das Befassen mit allen möglichen Sorgen der Welt an die Hand geben. Allerdings ist das Betreiben von Geschäften überhaupt schon eine starke Konzession des christlichen Prinzips an die Anforderungen der Welt. Jesus mit seiner kleinen Jüngerschar, die von Unterstützungen und Almosen lebte, hatte noch mit Berufung auf Gottes (im Notfall wundertätige) Fürsorge die Arbeit als ungeziemende weltliche Sorge perhorreszieren können; der Apostel der Heiden, der überall in den Städten christliche Gemeinden zu gründen suchte, konnte es nicht mehr; er muß die Arbeit wieder in ihr menschliches Recht einsetzen und ist seinerseits weit entfernt, die verführerische Lasterhaftigkeit des Müßigganges und die Bedenklichkeit und Unwürdigkeit einer materiellen Abhängigkeit von anderen zu verkennen (1. Thess. 4, 11—12; 2. Thess. 3, 8—12; Eph. 4, 28; Ap.-Gesch. 18, 3), wenngleich er noch nicht daran denkt, der Arbeit einen positiv sittlichen Wert zuzuschreiben. Die Forderung Jesu, daß jeder Proselyt sich zu gunsten des Gemeindevermögens seines Eigentums entäußern müsse, ignoriert Paulus; er hält nur das jüdische Gebot des reichlichen und willigen Almosengebens aufrecht.

Ein fernerer Punkt, wo Paulus durch die Gewalt der Tatsachen gezwungen wird, von der Schärfe des transzendenten Grundprinzips nachzulassen, ist die Stellung der Christen zum Staat, der sich hier im Heidentum ausschließlich als das römische Kaisertum darstellt. Wenn er seiner Mission einen Fortgang unter den Heiden sichern wollte, so durfte er es vor allen Dingen mit den staatlichen Behörden nicht verderben, zu denen manche der christlichen Proselyten wohl in nahen Beziehungen stehen mochten. Während dem Judentum das Kaisertum der Gipfel aller Greuel, ja der Antichrist selber ist (vgl. Offenb. Joh.), behauptet Paulus, daß es wie alle Obrigkeit von Gott sei (Röm. 13, 1—2). Dies ist eine offenbare Inkonsequenz, denn wenn der Teufel der Fürst dieser Welt, ja sogar der Gott dieser Welt ist, und das Heidentum sein ganz spezielles und unbestrittenes Herrschaftsgebiet ist, so muß die heidnische Obrigkeit erst recht eine teuflische Ordnung sein, vor der der Christ sich auf das sorgfältigste hüten muß, und deren Anordnungen er, soweit sie ihn mitbetreffen, als indirekt vom Teufel ausgehend bekämpfen

muß. Daß diese teuflische Ordnung selbstverständlich mit Gottes Zulassung gestiftet ist, ändert an der Sache nichts. Es ist dies eine der bedenklichsten Blößen, die Paulus sich zur besseren Erreichung seiner praktischen Ziele gibt. Tatsächlich stellt sich auch bei jeder Kollision die Sache so, daß die Göttlichkeit der Obrigkeit nicht anerkannt wurde, indem ihre Anordnungen als bloßes Menschengebot dem direkten Gehorsam gegen Gottes Willen untergeordnet wurden (Ap.-Gesch. 5, 29).

Im Prinzip hält auch Paulus die Forderung des Rechtsverzichtes für den Rechtsbeschädigten als eine Konsequenz der transzendenten Weltverachtung aufrecht (1. Kor. 6, 7), er hat aber hier nicht nötig, erst selbst einen Kompromiß mit den Anforderungen der Wirklichkeit zu schließen, da ihm die Institution des Schiedsgerichts bereits aus den Urgemeinden her bekannt war, nur daß er den Heidenchristen gegenüber geltend machen kann, wie schimpflich es für die Heiligen sei, vor die Tribunale der verachteten Ungläubigen und Ungerechten zu gehen (V. 1—6), selbst dann, wenn diese achtbare Diener Gottes sind (Röm. 13, 4—6).

Der Bildung und Gelehrsamkeit gegenüber nimmt Paulus eine ähnliche Stellung ein wie Jesus, nur daß er einerseits nicht bloß wie dieser mit dem pharisäischen Scholastizismus, sondern auch hauptsächlich mit der griechischen Bildung zu tun hat, und daß er andererseits dieselbe nicht bloß wie Jesus als gefährlichsten Widersacher haßt, sondern auch ergrimmt ist, weil er im Stillen die geistige Überlegenheit dieser ihm trotz aller Bemühungen unerreichbaren Bildung fühlt. Er wendet sich daher wie Sokrates gegen das Wissen überhaupt, das nach ihm nur aufbläht (während die Liebe allein erbaut — 1. Kor. 8, 1) und behauptet, wer da zu wissen glaube, der habe noch nichts erkannt, wie es erkannt werden müsse (V. 2), ohne doch diese bloße Behauptung wie Sokrates durch dialektische Auflösung des angeblichen Wissens erhärten zu können. Seine Begründung ist sehr einfach: das von ihm gepredigte Evangelium ist den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit (1. Kor. 1, 23), mithin muß die göttliche Torheit weiser als die Menschen sein (V. 25) und Jehova seine Verheißung (Jes. 29, 14) erfüllen: „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen“ (V. 19). Indem alle Weisheit dieser Welt für Torheit und Narrheit vor Gott erklärt wird (1. Kor. 3, 19), so wird hierdurch alle weltliche Wissenschaft als eitler Tand be-

seitigt, der gar leicht die Seele durch wahrscheinliche Vernunftschlüsse betrügen kann (Kol. 2, 4 u. 8), und die Einfalt des Glaubens an ihre Stelle gesetzt. Zugleich aber tut sich die Perspektive auf eine neue göttliche Weisheit (Theologie), als einzige für den Christen statthafte und geziemende, wenn auch nicht erforderliche, Wissenschaft auf; denn das allen Sinnen unerforschliche Geheimnis hat Gott den Christen durch seinen Geist geoffenbart; denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit (1. Kor. 2, 9—12). In diesem Geheimnis aber liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (Eph. 2, 3). Man sieht, die Stellung des Urchristentums zur Wissenschaft ist durchaus keine andere, als die des Muhammedanismus zu derselben; ersteres hätte mit derselben Folgerichtigkeit die alexandrinische Bibliothek verbrennen können, wie letzterer.

Mann und Weib sind von Jesus in seinem antizipierten Gottesreich, wo der Geschlechtsunterschied aufgehoben ist, völlig gleichgestellt; er konnte dies tun, weil er das Familienverhältnis aufgehoben hatte und für ihn Mann und Weib in atomistischer Isoliertheit nur in ihrer Eigenschaft als Gotteskinder in Betracht kamen. Paulus aber, der die Familie bestehen ließ, mußte der damaligen Sitte gemäß sofort auch die sklavische Inferiorität des Weibes wiederherstellen. Der Mann ist des Weibes Oberhaupt (wie Christus das des Mannes — 1. Kor. 11, 3) und hat die volle rechtliche Gewalt über das Weib, deren Symbol der Schleier ist (V. 10). Der Mann ist als Gottes Ebenbild geschaffen, das Weib aber aus dem Manne um des Mannes willen geschaffen (V. 7—9), das Weib, nicht der Mann hat die Sünde in die Welt gebracht (1. Tim. 2, 14); das Weib hat dem Manne in allen Dingen untertan und gehorsam zu sein, als dem Herrn (Eph. 5, 22 u. 24) und hat in der Gemeinde zu schweigen, während jedem Manne das Wort gestattet ist (1. Kor. 14, 34). Es genügt dies hinreichend zum Beweise, daß Paulus die Inferiorität des weiblichen Geschlechts genau auf dem Punkte der damaligen Sitte bestehen läßt, denn daß er die Männer ermahnt, ihre Weiber zu lieben, ändert doch nichts an der rechtlichen Sklaverei und Schutzlosigkeit der letzteren. Daß das Christentum die Stellung des Weibes verbessert habe, ist eine tendenziöse Unwahrheit, die von Unkundigen lange genug gläubig nachgesprochen worden ist. Lange vor dem Christentum hatte das Weib bei den Ägyptern, Römern und Germanen eine würdigere Stellung als im orientalischen und griechi-



schen Kulturkreise; aber der Verfall der Ägypter und Römer zur Zeit des Urchristentums hatte auch die Stellung des Weibes wieder verschlechtert. Lediglich das alles überflutende Germanentum und nicht das Evangelium hat das Weib emanzipiert und zur koordinierten Lebensgefährtin des Mannes erhoben. Aber auch das Germanentum hat ein Jahrtausend lang vergeblich gegen den christlichen Geist gerungen, bis ihm diese Leistung gelang, und sie gelang ihm nur dadurch, daß es mit dem weltflüchtigen Heiligkeitsbegriff des Christentums brach und ihn zu einer innerweltlichen religiösen Sittlichkeit umwandelte. Im Judentum hat das Weib eine viel würdigere Stellung als bei den übrigen Orientalen, und steht in hohem Ansehen (Spr. Sal. 31, 10—31; Sir. 25, 11—26, 84); auch der Talmud hält an der Hochschätzung der Frau fest. Während des späteren Mittelalters haben die Juden stets diese guten alten Traditionen bewahrt und ihre Frauen geehrt, während der tonangebende christliche Klerus das weibliche Geschlecht mißachtete und fürchtete und die germanischen Ritter nur im Widerspruch mit dem christlichen Zeitgeist ihre Hausfrauen schätzten. Die meisten heidnischen Völker hatten das weibliche Geschlecht als das schwächere mißachtet und es wegen und trotz seiner Schwäche zum Lastvieh herabgewürdigt; nur als instrumentum voluptatis und als Mehrerin des Stammes hatten sie es geschätzt. Das Christentum ließ nicht nur die herkömmliche Mißachtung und Zurücksetzung des Weibes bestehen, sondern beseitigte auch die beiden Gründe, um derentwillen es bisher noch einigen Wert zu haben schien. An einer Mehrung des Volkes konnte einer rein jenseitigen Weltanschauung nichts mehr gelegen sein, und die Lust am Weibe wurde je länger je mehr zu etwas Nichtseinsollendem. Im ganzen christlichen Mittelalter gilt das Weib als Inbegriff aller Laster, Schlechtigkeiten und Sünden, als der Fluch und das Verderben des Mannes, als der teuflische Fallstrick auf dem Pfade zur Tugend und Heiligkeit. Die entgegengesetzte germanische Anschauung mußte in dem transzendenten Marienkultus und in dem ungesunden Minnedienst ihre Zuflucht suchen. Es ist ein Hauptverdienst der Reformation, daß sie endlich wieder dem Weibe, insbesondere dem Eheweibe eine würdigere Stellung anwies, und daß sie zu dem Zweck nicht bloß den Bruch mit der ganzen christlichen Tradition, sondern auch den Bruch mit der Autorität des neuen Testaments nicht scheute. Die jesuitisch-ultramontane Gegenreformation, die den heutigen Katholizismus beherrscht, hat dann die christliche

Mißachtung des Weibes aufs äußerste zugespitzt (vgl. Graf v. Hoensbroech, das Papsttum, Bd. II, S. 469—478).

Über die Verhältnisse des Geschlechtslebens zur Zeit des Urchristentums kann man nur dann richtig und unbefangen urteilen, wenn man sich folgende Tatsachen vergegenwärtigt. Im Judentum bestand wie bei allen asiatischen Völkern rechtlich Polygamie, tatsächlich für das gemeine Volk Monogamie oder wie in den heutigen muhammedanischen Völkern sukzessive Polygamie durch häufigen Frauenwechsel. Jesus hatte keineswegs das Recht der Polygamie antasten wollen, sondern sich nur gegen den leichtsinnigen Frauenwechsel und die willkürliche Verstoßung der Frau gewendet (Matth. 5, 31 bis 32). Die Mormonen sind deshalb vollständig in ihrem Rechte, wenn sie die Polygamie als eine jüdische Rechtsinstitution auffassen, die durch das neue Testament unberührt geblieben ist. Bei allen polygamischen Völkern tritt mit der Zeit die geschichtliche Tendenz hervor, eine Hauptfrau von den Nebenfrauen zu unterscheiden, die Rechte der Hauptfrau allmählich zu erhöhen und die der Nebenfrauen herabzudrücken. Im römischen Recht sinken die Nebenfrauen zu Konkubinen herab; der Konkubinat bleibt aber als Rechtseinrichtung bestehen und geht ins gemeine Recht über, das ja in manchen Teilen Deutschlands bis zum bürgerlichen Gesetzbuch in Kraft geblieben ist. So lange Sklaverei zu Recht bestand, fiel außerdem der Verkehr mit den eigenen Sklavinnen nicht unter den Begriff der Unzucht, sondern nur der Verkehr mit solchen Weibern, die weder als Konkubinen noch als Sklavinnen in den eigenen Besitz übergegangen waren. Die Nähe des Weltendes konnte zwar vor der Schwängerung von Frauen, aber nicht vor dem geschlechtlichen Verkehr überhaupt warnen, der im Sittenverfall der römischen Kaiserzeit zu antikonzepzionellem Raffinement ausgebildet war. In dem ziemlich späten unechten Briefe an Titus (1, 6), wo die Furcht vor dem nahen Weltende schon überwunden ist, taucht vereinzelt der Gedanke auf, daß es frömmere und heiligere sei, eines Weibes Mann zu sein; aber von einer grundsätzlichen Verurteilung der Polygamie ist auch hier keine Rede. In den echten Paulinischen Briefen wird mit Rücksicht auf das nahe Weltende das Nichtheiraten für besser erklärt als das Heiraten (1. Kor. 7, 38 u. 7—8). Offenbar spielt auch hier noch der überlieferte Gedanke (V. 28) mit, daß die Schwangeren und Säugenden das Weltende besonders zu fürchten haben (Mark. 13, 17), und daß deshalb die Ehe zu scheuen sei, weil sie mit Wahr-

scheinlichkeit zur Schwängerung führe. Daneben aber macht sich auch der andere Gedanke geltend und wird geflissentlich hervorgehoben, daß die weltlichen Beziehungen von der Sorge um die eigene Heiligkeit ablenken (V. 29—35). Die protestantische und moderne Auffassung, daß der Mensch sich zu umso höherer Sittlichkeit entfalten kann, je mehr sittliche Beziehungen er anknüpft, daß er aber durch Isolierung und Konzentration auf die eigene Heiligkeit in religiös bemäntelter Selbstsucht erstarrt und sittlich verödet, diese Auffassung liegt allen Schriftstellern des neuen Testaments gleich fern. Was die Apostel betraf, so galt es in den Urgemeinden als eine von keiner Seite angetastete Übereinkunft, daß sie sich wie in anderen, so auch in geschlechtlicher Beziehung (vgl. 2. Kor. 10, 2—3) als Eximierte betrachten durften, z. B. die „Befugnis, eine (christliche) Schwester zum Weibe mit umher zu führen“ (1. Kor. 9, 5—6) für sich in Anspruch nahmen. Ein solches Vorrecht konnte nur dann unbestritten bleiben, wenn es sich mit Recht oder Unrecht entweder auf eine ausdrückliche Verleihung von seiten des Herrn, oder aber mindestens auf eine zu seinen Lebzeiten unter den Jüngern herrschende und von ihm stillschweigend gebilligte Sitte stützen zu können schien. Unsere heutigen Sittlichkeitsbegriffe an die damaligen Zustände des Orients anlegen zu wollen, würde ein ganz schiefes Bild geben, da die Voraussetzungen völlig andere geworden sind. Man sollte aber auch offen anerkennen, daß die Asketik und die Lizenzen des neuen Testaments uns heute ebensowenig als Wegweiser der geschlechtlichen Sittlichkeit dienen können wie die Polygamie und die Scheidungsgesetze des alten.

Ebensowenig wie für die Verbesserung der Stellung des weiblichen Geschlechts hat das Christentum für Aufhebung der Sklaverei irgend etwas getan. Die Sklaverei durch Unfreiheit der Person war schon vor Einführung des Christentums in das römische Reich in einem langsamen, aber unaufhaltsamen Zersetzungs- und Auflösungsprozeß begriffen, und es lag in der historischen Entwicklung der volkswirtschaftlichen Idee, es für die nächste Weltepoche durch diejenige Form der Sklaverei zu ersetzen, wo nur noch die Arbeitskraft des Menschen, nicht seine Person selbst, als unfreies Eigentum eines Dritten behandelt wird, durch die Leibeigenschaft. Das Christentum hat für diese Formveränderung der Sklaverei nichts getan, es konnte dies auch gar nicht, weil es überhaupt antivolkswirtschaftlich ist und ihm Sklaverei und Leibeigenschaft ganz gleichgül-

tige Dinge sind, von denen es nichts versteht und die es nichts angehen. Ob Freier oder Sklave, das ist ja überhaupt für die kurze Spanne Zeit bis zum Gottesreich ganz indifferent; der Sklave ist frei in dem Herrn, der Herr ist doch ein Knecht Christi (1. Kor. 7, 22); darum lohnt es gar nicht der Mühe, irgend einen Versuch zur Veränderung der Lebensstellung zu machen, in welcher man vom Evangelium betroffen worden ist (V. 20—24). Man merkt indes doch durch, daß es Paulus hiermit nicht Ernst ist, denn er will doch nicht leiden, daß ein Freier zum Knecht werde (V. 23), was ihm doch ganz gleichgültig sein müßte, wenn es überhaupt auf die Lebensstellung nicht ankommen soll. Indessen läßt sich die Sache durch Opportunitätsrücksichten wohl entschuldigen, so lange es sich um christliche Sklaven heidnischer Herren handelt; ganz unbegreiflich wird jedoch das Verhältnis, wenn man von gläubigen Sklaven und Herren hört, wo von Freilassung und brüderlicher Gleichstellung keine Rede ist, sondern die Sklaven zu Achtung und Gehorsam, die Herren zu Freundlichkeit und Milde vermahnt werden (1. Tim. 6, 1—2). Daß diese Stelle aus dem zweiten Jahrhundert stammt, ist für das Christentum um so schlimmer. Von einer Freilassung des Onesimus bei der Rücksendung an den Philemon ist nirgends die Rede. Wo bleibt da die vielgepriesene Humanität des Christentums, wenn es die Rechtlosigkeit des Weibes und die Sklaverei unter christlichen Brüdern durch seine kanonischen Schriften feierlich sanktionierte, während nordwärts der Alpen ein freies und sittenreines Volk in ungebildeter aber edler Menschlichkeit wohnte, dem man heute noch von orthodoxer Seite zumutet, sich für eben das als für importierte Segnungen des Christentums zu bedanken, was es selbst als neuen belebenden Lufthauch in die verpestete Atmosphäre der Mittelmeerküsten hineintrug!\*)

War die demokratische brüderliche Gleichheit schon durch den nicht mehr aufgehobenen Unterschied des Reichtums und der Armut, durch die Knechtschaft des Weibes und durch die Sklaverei in ihren

---

\*) Wer noch zweifelt, auf welcher Seite das Empfangen und auf welcher das Geben auch hinsichtlich der Moralität war, der vergleiche nur die Schilderungen des Tacitus von der unverdorbenen Sittenstrenge der Germanen mit den etwa gleichzeitigen des Paulus, Petrus und Judas von dem Lasterleben in den heidnischen Gemeinden, die sich gerade aus dem Pfuhl der sittlichen Verkommenheit in den verdorbenen Mittelmeerhäfen am schnellsten rekrutierten.



Grundlagen erschüttert, so kann es nicht mehr Wunder nehmen, daß auch gewählte Ehrenämter zur Verwaltung der inneren und äußeren Gemeindeangelegenheiten bestanden (namentlich für Armenpflege). Diese hatten aber in keiner Weise einen geistlichen oder priesterlichen Charakter; denn zum Lehren, Prophezeien und Zungenreden war jedermann in gleicher Weise befugt. Die kirchliche Autorität, die mithin innerhalb der Gemeinden noch gänzlich fehlte, scheute sich aber der herrschsüchtige und zelotische Paulus nicht, sich aus eigener Machtvollkommenheit beizulegen. Für seine im Auftrage des Herrn gegebenen Anordnungen (1. Kor. 14, 37) erwartet er von den Gemeinden Gehorsam (2. Kor. 2, 9; 7, 15) und hält sich für befugt, den Ungehorsam zu richten und zu strafen (1. Kor. 5, 4—5; 2. Kor. 10, 6; 13, 10); ja er verpflichtet sogar die Gemeinden, jeden, der seinem Wort den Gehorsam verweigert, als einen Geächteten zu behandeln (2. Thess. 3, 14), was alles den ausdrücklichen Anweisungen Jesu (z. B. Matth. 20, 25—28 und 18, 21—22) widerspricht. Den Bösen gebietet er aus der Gemeinde auszustoßen (1. Kor. 5, 13), im Widerspruch mit der Lehre Jesu, nach welcher Gott das Unkraut unter dem Weizen bis zur Ernte stehen lassen will (Matth. 13, 29 bis 30). Alle diese Abweichungen und Zuwiderhandlungen gegen bestimmte Gebote Jesu erheben die Unbekanntschaft des Paulus mit der Lehre Jesu zur Evidenz.\*)

Eine Kirche hat Paulus ebensowenig gründen wollen wie Jesus, obwohl er nicht wie dieser die jüdische Kirche als die Kirche schlechthin anerkannte. Aber die Nähe des Weltendes machte auch für Paulus alle positive dauernde Einrichtung auf dieser zum baldigen Untergang bestimmten Erde zwecklos, auch den Aufbau einer neuen Kirche für die Heidenchristen, die mit der jüdischen Kirche nichts mehr zu tun hatten. Während jedoch Jesus die Menschen in der Lage von Reisenden sah, die auf der Eisenbahnstation den in jedem Augenblick einfahren könnenden Zug erwarten, erkannte Paulus wenigstens die Notwendigkeit eines Provisoriums an, wie etwa Schiff-

---

\*) Vergleiche auch die Widersprüche zwischen Röm. 14, 2 und 21 (Verurteilung des Fastens als einer Schwachheit) und Matth. 9, 15 (Erwartung Jesu, daß die Seinen nach seinem Tode fasten werden); zwischen Ap.-Gesch. 17, 24 (Gott wohnt nicht im Tempel) und Matth. 23, 21; besonders aber zwischen Gal. 5, 2 und Matth. 5, 19, wo der Gegensatz beider Standpunkte auf das Schärfste zugespitzt ist.

brüchige sich an einer tropischen Küste notdürftig einzurichten suchen, bis der nächste Dampfer sie aufnimmt. So ordnete er denn auch bis zu einem gewissen Grade das religiöse Leben der einzelnen heidenchristlichen Gemeinden für den Zeitraum bis zur Ankunft (Parusia, nicht Wiederkunft) des Herrn, dachte aber noch nicht an einen Zusammenschluß der Gemeinden zu einer christlichen Kirche und hätte einen solchen Gedanken sicherlich als unverträglich mit der Reichserwartung abgewiesen. Eine christliche Kirche konnte erst entstehen, als das Evangelium Jesu seine Überzeugungskraft verloren hatte und das sich allmählich entwickelnde ideale Gottesreich, die Gliedschaft am Leibe des idealen Christus (1. Kor. 12, 12) als Ersatz für das ausbleibende reale Gottesreich an dessen Stelle treten mußte.

Man hat sich darüber gewundert, daß selbst die Zustände organisierter Gemeinden, wie sie in den Paulinischen Briefen als bestehend vorausgesetzt werden, sich in wenigen Jahren nach Gründung der Gemeinden entwickeln konnten, und hat daraus schließen wollen, daß auch die großen Paulinischen Briefe erst lange nach Paulus Tode geschrieben sein können. Diese Verwunderung wäre nur dann berechtigt, wenn solche Gemeinden oder Vereinsorganisationen in den Ländern des östlichen Mittelmeerbeckens noch gar nicht bestanden hätten und erst neu zu schaffen gewesen wären. Tatsächlich fand aber die Missionstätigkeit des Paulus diese Organisationsformen fertig vor und brauchte nur diese Formen auf Vereinigungen zu übertragen, die statt des Zeus Soter oder des tyrischen Herakles den Christus zum Vereinsheros nahmen. Diese Vereine verehrten und feierten meist orientalische Gottheiten in Brudermahlen und mehr oder minder ekstatischen Versammlungen und setzten sich aus Ärmeren und Niedriggestellten beiderlei Geschlechts zusammen, für die sie einen Mittelpunkt und festen Halt des sozialen Lebens bildeten. Sie waren, soweit sie nicht mit den Staatsgesetzen kollidierten, zu autonomer Verwaltung befugt, regelten ihr Leben durch Gemeindeedikrete, prüften die Aufzunehmenden auf ihre Reinheit, läuterten sie durch ein Taufbad und verhängten über solche, die sich unwürdig machten, die Ausstoßung oder Exkommunikation. Sie übten Versicherung auf Gegenseitigkeit durch Selbstbesteuerung nach Maßgabe des Vermögens (Sterbe- und Unterstützungskassen). Ursprünglich hießen sie Orgeonen, später unterschied man nach dem mehr religiösen oder weltlichen Charakter Thiasoten und Eranisten, die

übrigens beide ineinander fließen. Wie die Heraklesbruderschaften der tyrischen Kaufleute, so wurden auch die Synagogen der Juden von den Römern zu diesen Bruderschaften gerechnet, und ebenso galten ihnen die Christengemeinden nur als ein Zweig an diesem Baum sozialer Organisationen und ihrer äußeren Gemeindeverfassung nach mit Recht.

Nachdem wir so gesehen haben, in welcher Weise Paulus das transzendente christliche Prinzip und seine Folgerungen in sozialer und anderer Hinsicht in sich zur Darstellung bringt, gehen wir zur Betrachtung seines eigentlichen religiösen Lehrsystems über. Paulus geht, wie alle, die sich zu religiöser Wirksamkeit berufen fühlen, von der Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit aus. In der sittlich mehr und mehr verfallenden heidnischen Welt lag dieselbe so auf der Hand, daß es nur eines Hinweises auf dieselbe bedurfte; aber auch über die Immoralität der jüdischen Gesellschaft gab Paulus sich keinen Illusionen hin und fand mit seinem kritischen Blick die das ganze alte Testament durchziehenden Klagen Jehovas über die Schlechtigkeit des auserwählten Volkes auch in der Gegenwart bestätigt (Röm. 3, 10—18). Er findet also Juden und Heiden in gleicher Weise unter der Sünde stehend, so daß die Juden in moralischer Beziehung keineswegs etwas vor den Heiden voraus haben (V. 9). Neben diesem gleichen statistischen Erfahrungsbeweis für die tatsächliche allgemeine Sündhaftigkeit findet er nun einen zweiten psychologischen oder anthropologischen durch Selbstbeobachtung. Wie wir schon oben sahen, schließt er aus der angeblich an sich beobachteten Unmöglichkeit, die sittlichen Velleitäten seiner Vernunft durch den Willen zu realisieren, auf die Existenz eines naturnotwendigen und unwiderstehlichen Zwanges zur Sünde, der sich auch als Herrschaft eines Gesetzes der Sünde in ihm bezeichnen läßt, und durch eine Art von Induktion glaubt er diese Selbstbeobachtung zum tatsächlichen Zustand aller Menschen verallgemeinern zu können, da ihm so zugleich die äußere Wahrnehmung der allgemeinen Sündhaftigkeit psychologisch erklärt erscheint. Paulus ist also auch ethischer Pessimist und zwar in weit höherem Grade als Jesus; denn letzterer hält doch die Sinnesänderung auf dem gewöhnlichen Wege der psychologischen Motivation (durch Annahme der Botschaft von der Nähe des Reiches) für möglich, ja sogar für sehr leicht; Paulus aber nimmt eine zur Sünde zwingende Notwendigkeit an, gegen deren unwiderstehliche Gesetzmäßigkeit jede Art von psychologischer

Motivation machtlos und bedeutungslos ist. Die Demut des Sündenbewußtseins, welche schon Jesus als individuelle Grundlage für die Annahme des Evangeliums hinstellte, macht Paulus aus einem unerklärt tatsächlichen Zustand zu einem philosophischen Fundamentalsatz seines Systems, der bedingungslose und allgemeine Gültigkeit beansprucht; das natürliche Gewissen ist von seinem Richterstuhl über gut und böse entthront, denn es nutzt gar nichts mehr, sich keiner Sünde bewußt zu sein (1. Kor. 4, 3—4). Der Mensch soll keinen Raum mehr für die Selbstprüfung behalten, ob er tief genug gesunken ist, um reif für die Annahme des Evangeliums zu sein; vielmehr wird die bodenlose und rettungslose Niederträchtigkeit des Menschen als solchen ein für allemal in abstracto philosophisch demonstriert. Wenn der Talmudismus dem ethischen Optimismus zu-neigt und eine Erhebung des Menschen vom tiefsten Fall durch eigene sittliche Kraft für möglich hält, wenn die Lehre Jesu zwar pessimistisch die allgemeine Sündhaftigkeit ausspricht, aber diese mehr als eine unerklärte (vielleicht zufällige) Tatsache hinstellt, von der der Mensch sich allerdings durch eigene Kraft erheben kann, wenn ihm nur in dem Evangelium das hinreichend kräftige Motiv an die Hand gegeben wird, so ist der Paulinismus der schwärzeste ethische Pessimismus, der im Menschen keinen Funken einer Kraft zur Besserung kennt, sondern nur noch ein ohnmächtiges Wissen des Besseren einräumt (Röm. 7, 15—19). Dem Menschen wird alles geraubt, seiner Aktivität nichts übrig gelassen, damit alles auf die transzendente Gnade übertragen werden kann (Röm. 11, 6) und der Mensch die (der Grausamkeitswollust innigst verwandte) Wollust genießen kann, sich ganz passiv aus der tiefsten Tiefe der Niederträchtigkeit emporheben und erlösen zu lassen (Röm. 7, 24), um dann in dem Glauben, von dem sich für ihn persönlich interessierenden höchsten Gott besessen zu sein, einen um so übermenschlicheren geistlichen Hochmut zu entfalten (Röm. 8, 1 und 33—34; 1. Kor. 6, 2—3; 1. Thess. 4, 8). Obwohl wir schon wissen, daß Gott die einzelnen Menschen schon vor Erschaffung der Welt zur Seligkeit erwählt oder zur Verdammnis verworfen hat, und daß er den ersteren Teil nur deshalb noch durch den Umweg der irdischen Eitelkeit zur ewigen Herrlichkeit führt, um von ihnen noch den Dank für die geleistete Erlösung entgegennehmen zu können, so erscheint es dem Paulus doch noch zweckmäßig behufs der Theodizee, das Gesetz der Sünde, welches innerhalb der Eitelkeit des vergänglichen Wesens herrscht, nicht aus



direkter göttlicher Einsetzung, sondern aus anderweitigen Vermittlungen unter göttlicher Zulassung abzuleiten. \*)

Das Prinzip der Sünde liegt im Fleisch; unter Fleisch aber versteht Paulus nicht genau dasselbe wie die Lehre Jesu. Die Dreiteilung der jüdischen Anthropologie in Fleisch (Leib), Blut (Seele) und Atem (Geist) ist so unnatürlich, daß sie immer wieder zur Zweiteilung zurückdrängt; in der Lehre Jesu geschieht dies mehr durch Identifikation von Seele und Geist, im Paulinismus durch Identifikation von Seele und Fleisch. Wenn Fleisch auch bei Paulus ursprünglich nur den Leib bedeutet (daher auch „Glieder“ dafür gesetzt wird), und schon in diesem Sinne mit ihm „Begierden“ (nämlich sinnliche) zusammenhängen, welche zur Sünde verlocken, so hat doch das Fleisch als Sitz der Sünde eine weit über die leibliche Sinnlichkeit übergreifende Bedeutung, da auch Zorn, Streit und Eifer, Unruhe, Furcht und Besorgnis ihm zugeschrieben werden (1. Kor. 3, 3; 2. Kor. 7, 5), und die schlimmsten Sünden gerade nicht sinnlichen Ursprungs sind. Da Paulus gar von fleischlicher Weisheit spricht (1. Kor. 1, 26) und seelisch und fleischlich als Wechselbegriffe braucht (1. Kor. 2, 14 u. 3, 1), so ist an seiner Identifikation von Fleisch und Seele oder vielmehr der Zusammenfassung von Fleisch und Blut (1. Kor. 15, 50) oder von Leib und Seele unter dem Begriff Fleisch nicht zu zweifeln. Dem Fleisch in diesem Sinne steht also nur der Geist gegenüber, näher „der menschliche Geist“ im Unterschiede vom heiligen oder göttlichen Geist (1. Kor. 2, 11); der menschliche Geist heißt auch die Vernunft (1. Kor. 14, 14) oder der innere Mensch (Röm. 7, 22). Jenes Fleisch soll also das Prinzip der Sünde sein; es ist aber an sich noch nicht sündhaft, wie es sich allerdings jetzt darstellt, sondern es enthält ursprünglich nur potentiell oder der Möglichkeit nach die Sünde in sich. Denn Adam war zwar auch fleischlich oder seelisch geschaffen (1. Kor. 15, 45—47) aber noch nicht unter dem Gesetz der Sünde. Da aber Eva zu schwach von Gott geschaffen war, um der Verführung der Schlange (2. Kor. 11, 3), und Adam zu schwach von Gott geschaffen war, um der Verführung der

---

\*) Als ob für den Allmächtigen und Allwissenden die Zulassung desjenigen entschuldbar sein könnte, dessen direkte Einsetzung als unentschuldbar anerkannt werden müßte! Auch die Zulassung des Übels und des Bösen als eines durch seine höheren Zwecke zu heiligenden Mittels könnte von seiner Seite nur dann gerechtfertigt erscheinen, wenn die direkte Einsetzung desselben zu denselben Zwecken als gerechtfertigt erschiene.

Eva zu widerstehen, so wurde durch Adams Fall die von Gott in seinem Fleisch nur potentiell erschaffene Sünde aktualisiert und nun das Fleisch des Adam und mit diesem (von dem alle Völker abstammen — Ap.-Gesch. 17, 26) alles Fleisch ein Fleisch der Sünde. In Adam haben alle Menschen gesündigt (Röm. 5, 12), auch die, welche an und für sich nicht gesündigt haben (V. 14).\*)

Seit Adams Fall steht die Menschheit unter dem Gesetz der Sünde, deren zwar vor Erteilung des mosaischen Gesetzes wenig geachtet wurde (Röm. 15, 3), die aber doch vermittelt der auch den Heiden jetzt noch zukommenden Stimme der Vernunft, des Gewissens und des natürlichen ins Herz geschriebenen Sittengesetzes wohl als Sünde erkannt werden mußte (Röm. 2, 14—15), ebenso wie auch vor der Offenbarung Gottes durch sein Wort die natürliche Offenbarung desselben in seinen Werken hätte genügen müssen (Röm. 1, 19—20).

In diesem Zustande gab Gott den Juden das mosaische Gesetz, so daß sie nun ganz genau wußten, was sie zu tun und zu lassen hatten, daß sie über nichts mehr in Zweifel sein konnten, wie wohl bis dahin noch in minder wichtigen Dingen möglich war. Wenn vorher die Augen gleichsam verschleiert waren für die Erkenntnis der Sünde, so mußte jetzt jeder Nebel und jede Nichtbeachtung der Sünde fallen, jetzt erst bekam die Sünde den Charakter der Übertretung des ausdrücklichen göttlichen Gebots (Röm. 4, 15). Was vorher noch nicht als Sünde erkannt war, mußte nun als solche er-

---

\*) Die unmotiviert Härte dieser unendlichen Vererbung der Sünde des einen auf alle Geschlechter ist schon öfter erwähnt. Warum legte Gott aber auch überhaupt in Adams Fleisch den potentiellen Keim der Sünde, und warum schuf er ihn so schwach, daß er der Versuchung erlag, welchen Erfolg samt allen seinen Konsequenzen für die Menschheit Gott in seiner Allwissenheit ja doch vorhersehen mußte? Entweder hätte er ihn kraft seiner Allmacht so schaffen sollen, daß er kraft seiner Allwissenheit ein besseres Resultat vorhersehen konnte, oder wenn er das nicht imstande war, hätte er angesichts dieser ihm bekannten Folgen es unterwegs lassen sollen, einen solchen Adam zu schaffen. Man sieht also, daß die Schöpfung des Adam in dieser Weise ebensowenig zu rechtfertigen ist, wie die Zulassung der Versuchung, des Falles und der Vererbung der aktuellen Sünde. Alle die zwischen den allmächtigen, allweisen und allgütigen Gott-Schöpfer einerseits und die elende sündengeknechtete Welt andererseits eingeschobenen Zwischenglieder können nur dazu führen, den Widerspruch noch verwickelter zu machen und die Unstatthaftigkeit eines solchen Schaffens zu steigern, wenn sie auch durch die gehäufte Komplikation das Problem für schwache Augen verschleiern mögen.

kannt und beachtet werden (Röm. 5, 13), und was vorher schon als Sünde erkannt war, wurde nun überaus sündig (Röm. 7, 13). Aber noch mehr als das: das Gesetz reizte sogar nach allgemeinen psychologischen Gesetzen die Begehrlichkeit nach der ausdrücklich verbotenen Frucht und beförderte somit geradezu die Sündhaftigkeit (Röm. 7, 7—8). „Ohne das Gesetz war die Sünde tot“ (V. 8), daher kann man das Gesetz als die Kraft, Macht oder Gewalt der Sünde bezeichnen (1. Kor. 15, 56); mit einem Wort, „das Gesetz richtet nur Zorn an“ (Röm. 4, 15), es befördert und vermehrt die Sünde, statt sie einzuschränken und wird allen zum Fluch, die mit ihm in Berührung kommen (Gal. 3, 10). Wie verträgt sich dies aber mit Gottes allweiser Güte? Wäre es dann nicht menschlicher gewesen, wenn Gott das Gesetz nicht gegeben hätte?

Wir stehen hier vor dem Rubikon, nach dessen Überschreitung Paulus aufhörte Jude zu sein, vor den Geburtswehen der neuen christlichen Weltreligion. Die bisher angeführten Gedanken des Paulus über die allgemeine notwendige Sündhaftigkeit und ihre Entstehung hatten im ganzen noch ebenso gut im Kopfe des Juden als des Nichtjuden Platz; aber die gewonnene Überzeugung, daß das Gesetz die Sünde vermehrt, statt sie zu vermindern, macht den Bruch mit dem Judentum unaufhaltbar. Wir kennen zwar nicht die psychologische Entwicklung des Paulus vor und während seiner Bekehrung; es ist aber nicht anzunehmen, daß ein Gemüt von so lebhaften religiösen Bedürfnissen wie das des Paulus die Grundlagen seiner religiösen Weltanschauung, namentlich seinen ethischen Pessimismus, nicht schon bis zu seiner Bekehrung (also bis zum beginnenden reiferen Mannesalter) in sich ausgebildet haben sollte. Je geringer seine Zuversicht wurde, nach jüdischer Anschauung durch Gesetzeserfüllung die geforderte Gerechtigkeit für sich zu erwerben, desto skrupulöser mußte zunächst seine Beachtung des Gesetzes, desto zelotischer seine Bekämpfung der Gegner desselben werden, so lange ihm noch der geringste Schimmer von Hoffnung für diesen Weg übrig blieb und so lange sich ihm noch keine Aussicht auf einen ganz neuen und anderen Weg eröffnet hatte. Je skrupulöser aber der Mensch in der Gesetzeserfüllung wird, desto weniger kann er natürlich seinen gesteigerten Anforderungen genug tun, desto unzufriedener wird er mit sich, desto näher rückt er der Verzweiflung an der Möglichkeit der Sache. Die Geschichte zeigt, daß eine krankhafte Steigerung des zelotischen Verfolgungseifers gegen die seiner

Ansicht nach heterodox-jüdischen Christen in Paulus stattfand, die wohl auf derartige Ursachen schließen läßt. Je überspannter seine Wut wurde, um so näher mußte ihm der Zweifel treten, ob dieselbe denn auch gerechtfertigt sei und ob nicht gerade die von ihm Verfolgten mit ihrem angeblichen neuen Lebensprinzip das erreichen könnten, was er durch die jüdische Gesetzesgerechtigkeit zu erlangen mehr und mehr verzweifeln mußte. Es war eben kein Wunder, daß ein notorischer Visionär (2. Kor. 12, 1 ff.) und Konvulsionär (1. Kor. 14, 18) in solchen Seelenkämpfen während eines Wüstenfiebers (das mit Augenentzündung — Ap.-Gesch. 9, 9 — und vielleicht auch Gehirnentzündung verbunden war) von der Erscheinung des Meisters der von ihm verfolgten Gemeinde heimgesucht wurde, als von einer Vergegenständlichung der Zweifel seines eigenen Gewissens. Die Krisis seiner Krankheit gab der Krisis seiner ins letzte Extrem getriebenen Seelenkämpfe den äußeren Anhaltspunkt; in der kontemplativen Muße seiner Genesungszeit brach er mit der Vergangenheit, brach er mit dem letzten Rest von Glauben an die eigene, sittliche Kraft des Menschen, brach er mit dem positiven Wert des jüdischen Gesetzes. Paulus war der erste, der Christ wurde, weil er nicht mehr Jude bleiben konnte und zu religiös war, um im Strudel des Weltlichen Vergessenheit zu suchen; bis dahin hatten die Juden nur deshalb an Jesus als an den Messias geglaubt, weil sie gemeint hatten, so am wahrsten und reinsten Jude zu sein. Wie seine Phantasie die Zweifel seiner Seele in jener Frage der Erscheinung: „Saul, Saul, was verfolgst Du mich?“ vergegenständlicht hatte, so vergegenständlichte er sich den ganzen psychologischen Umschwung, dessen feine Fäden er nicht begriff, als ein Werk der an ihn von oben herangetretenen Gnade, er fühlte sich begnadigt und durch diese Gnade restituiert. Mit dem Glauben an diese Restitution, mit dem Glauben an eine nunmehr ihm wieder inwohnende Kraft zur Sittlichkeit hatte er auch faktisch diese Kraft wiedergewonnen, zumal er diese Kraft nun auf das Wesen der Sittlichkeit konzentrieren konnte, anstatt sie wie bisher auf skrupulöse Befolgung des weitschichtigen Gesetzes zu zersplittern. Er hatte die durch den verlorenen Glauben an sich selbst verlorene Kraft zur Sittlichkeit in um so höherem Maße wiedergewonnen, als sein Glaube an die ihm nunmehr wieder einwohnende Kraft zur Sittlichkeit nicht mehr bloß Glaube an eine menschliche, sondern sogar an eine übermenschliche göttliche Kraft in ihm war. Man wird nicht



annehmen dürfen, daß sein Lebenswandel plötzlich ein wesentlich anderer wurde; aber so lange er sich als Sünder betrachtete, kam seinem skrupulösen Gewissen all sein Tun als sündhaft vor, während es ihm von dem Augenblick an als rein und lauter erschien, wo er sich als im Stand der Gnade befindlich ansah. Tatsächlich war nichts mit ihm vorgegangen, als daß er aufgehört hatte, Jude zu sein, also dem Inhalt nach auf den Standpunkt der heidnischen natürlichen Moral zurückgekehrt war; in seiner Vorstellung aber glaubte er sich von einer Kraft der göttlichen Gnade besessen und schöpfte der Form nach aus dieser berausenden Vorstellung der Phantasie eine Sicherheit und Freudigkeit des Tuns, die dem nüchternen vernünftigen Heiden natürlich fehlen mußte. — War die negative Seite des Paulinischen Systems wesentlich eine Verallgemeinerung seiner inneren Selbstbeobachtung über den Kampf der ethischen Vernunft mit der rücksichtslosen Selbstsucht, so war der positive Teil seines Systems nichts weiter als dieselbe Verallgemeinerung seiner individuellen Erfahrung, wie sie sich seiner Phantasie im Gewande der supranaturalistischen Illusion darstellte. — Der Augenblick, welcher aus dem Saulus den Paulus hervorspringen ließ, war der Geburtsmoment einer wirklich über das Judentum hinausführenden, einer nicht mehr jüdischen, sondern universellen, einer neuen Religion, die mit dem Judenchristentum nichts gemein hatte als den Glauben, daß beim nahen Weltende der Gekreuzigte und Auferstandene als Messias und Weltrichter wiederkehren werde, im übrigen aber völlig neue Ziele mit Hülfe eines neuen Unterbaues von Mitteln verfolgte. Dem Paulus war also sein Christusglaube vom ersten Augenblick an begrifflich Heidenchristentum und mußte sich auch reell als Heidenchristentum ausgestalten, da die Juden viel zu zäh am Judentum festhielten, um sich von Paulus zu seinen Anschauungen bekehren zu lassen. Die Bekehrung zum Messiasglauben macht also mit einem Schlage den Paulus ideell zum Heidenchristen, reell zum Heidenapostel; und so faßt er auch selbst seine Bekehrung durch die Erscheinung Christi und seine Berufung zum Apostel der Heiden als zwei unmittelbar wie Mittel und Zweck miteinander verbundene, der Zeit nach zusammenfallende Akte auf (Gal. 1, 15—16).

Ich habe gesagt: Paulus wurde Christ, weil er nach seinen theoretischen oder philosophischen Ansichten nicht mehr Jude bleiben konnte. Es ist nicht so leicht für einen religiösen Menschen, mit der ganzen Vergangenheit seines Lebens, mit allem, was ihm von Kindes-

beinen an in Fleisch und Blut übergegangen ist, mit dem Glauben seiner Väter, der bei seinen gebildeten Landsleuten noch in vollem Ansehen steht, so radikal zu brechen, daß er die ganze Sache als reinen Unsinn und törichtes Menschenwerk negiert. Dies hätte auch Paulus nicht vermocht. Andererseits können wir nicht annehmen, daß nicht unter den zahlreichen gebildeten und geistreichen Talmudisten vor und neben Paulus viele gleich ihm die Schwächen und Unzulänglichkeiten der trockenen Gesetzesreligion lebhaft empfunden hätten; aber sie mußten sich mit Halbheiten begnügen, weil sie ganz und gar mit der Vergangenheit nicht brechen konnten und wollten und doch das Zauberwort nicht kannten, welches es möglich machte, so mit der Vergangenheit zu brechen, als ob zugleich auch nicht mit ihr gebrochen wäre. Dieses Zauberwort aber fiel in die Seele des Paulus und machte den großen von ihm vollzogenen Umschwung möglich.

Das Semitentum kennt nämlich den Begriff der historischen Entwicklung nicht; es kennt kein Drittes außer „Nichtsein“ und „Sein, wie es ist“; das Judentum repräsentiert mitten im Wirbel der modernen Entwicklung noch heute mit vollem Bewußtsein die Stagnation. Der Begriff der Entwicklung aber, wie er durch Aristoteles in die griechische Philosophie eingeführt war, weiß das Vorhergehende als Stufe zum Folgenden aufzufassen; er weiß zwischen absoluter Berechtigung und Berechtigungslosigkeit die relative Berechtigung der Entwicklungsstufen zu setzen; er vergißt die relative Berechtigung auch des bereits überwundenen Standpunktes nicht, indem er seine Notwendigkeit als Stufe anerkennt und ihn als aufgehobenes Moment achtet. Die Anwendung des Begriffs der historischen Entwicklung macht es Paulus möglich, das jüdische Gesetz als göttliche Institution zu betrachten, trotzdem daß es die Sünde vermehrt, statt sie zu vermindern. Denn wenn es tatsächlich die Sünde und in noch höherem Maße das Sündenbewußtsein und demgemäß das Erlösungsbedürfnis vermehrt, so konnte Gott in seiner Allwissenheit mit der Einsetzung des Gesetzes auch keinen andern Zweck als diesen verknüpft haben; direkt „zugunsten der Übertretung“ (Gal. 3, 19), „damit dieselbe anwachse“ (Röm. 5, 20), hat er das Gesetz gegeben, und zur Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20), als einer so überaus verderblichen Macht, daß sie selbst das Edelste und Reinste, die Offenbarung des göttlichen Willens, zu etwas dem Menschen Verderblichen verkehrt (Röm. 7, 13). Es ist dies wieder eine Verallge-

meinerung der persönlichen Erfahrung des Paulus; da für ihn das Gesetz und das immer skrupulösere Streben nach Gesetzeserfüllung der Weg war, auf dem er zu immer tieferem Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürfnis kam, so soll es für alle — nicht Menschen, denn die haben ja das Gesetz des Moses nicht, sondern für alle — Juden der Weg zum Christentum sein. \*) Paulus vergleicht deshalb das Gesetz einem Pädagogen oder Erzieher, der den Menschen für die Dauer ihrer Kindheit gegeben ist (Gal. 3, 24), während welcher sie sich in ihrer Unfreiheit noch nicht von den Knechten des Hauses unterscheiden (Gal. 4, 1—2). Dem Kinde muß man genaue äußerliche Vorschriften für all sein Tun und Lassen geben (V. 3), bis es zur Selbständigkeit des Urteils gereift ist. Dann aber hört die Zeit seiner Unfreiheit auf (V. 7), und es nimmt als Sohn des Hauses und als zukünftiger Erbe eine weit über den Knechten stehende Stellung ein. Dann steht es aber auch nicht mehr unter dem Pädagogen und seinen äußerlichen Vorschriften (Gal. 3, 25). Paulus bestreitet also nicht, daß das mosaische Gesetz das heilige Gesetz Gottes sei (Röm. 7, 12), aber er behauptet, daß dasselbe überhaupt nicht als ein für alle Zeit gültiges (Gal. 4, 2), sondern nur für die Zeit der Kindheit von Gott gegeben sei, so daß nun nach Eintritt der Gnade für den Christen seine Geltung aufhöre (2. Kor. 3, 11 u. 13; Gal. 5, 18).

Auf dieses Ungültigwerden des Gesetzes (Gal. 3, 25) und auf die absolute Wertlosigkeit aller Werke des Gesetzes (Röm. 3, 28; 4, 4—5) legt Paulus ein so großes Gewicht, daß er geradezu behauptet, welcher Heide sich noch beschneiden lasse (d. h. unter

---

\*) So geistreich die Idee und so richtig sie für den individuellen Fall gedacht war, so hat doch der Lauf der Geschichte, die Wahrheit der Verallgemeinerung derselben auf das Bündigste widerlegt, da eben nicht die durch das jüdische Gesetz Hindurchgegangenen, sondern nur die außerhalb desselben Stehenden sich als geeignetes Material für die Ausbreitung des Christentums erwiesen, so daß Gott jedenfalls sein Mittel schlecht gewählt hätte, wenn er den Juden das mosaische Gesetz zu dem Zwecke gegeben hätte, um sie vermittelt desselben für die Annahme des Christentums zu erziehen. Dem frommen Juden, dem das Gesetz seine höchste Freude und Wonne war, mußte die Beurteilung des Gesetzes durch Paulus als eines Fallstrickes zur Sünde und zum Tode besonders anstößig sein. Die historische Betrachtung wird dem heteronomen jüdischen Gesetz in erster Reihe eine positive Bedeutung als Vorstufe autonomer Sittlichkeit zuerkennen müssen.

das Gesetz stelle), dem werde Christus, also überhaupt das Evangelium nichts nützen (Gal. 5, 2), der verscherze sich mithin durch diese Verkehrtheit die vom christlichen Glauben zu erwartende Errettung zum Leben, da ihn das geschriebene Gesetz zum Tode führen müsse (2. Kor. 3, 6; Röm. 7, 10). Es liegt auf der Hand, daß Paulus hier über das Ziel hinwegschießt. Denn wenn durch das Evangelium die Gnade und durch diese die Kraft erlangt wird, den göttlichen Willen ohne alles Gesetz unmittelbar zu erfüllen, so ist nicht abzusehen, warum die Kraft der Gnade nicht auch zur Erfüllung des im geschriebenen Gesetz geoffenbarten göttlichen Willens hinreichen soll und warum ein solcher freiwilliger Versuch unfehlbar den Verlust der Gnade und der Erlösung nach sich ziehen soll, um so mehr, als doch eine wesentliche Verschiedenheit des Inhalts zwischen beiden nicht existieren kann. Man würde doch nach Paulinischen Grundsätzen so schließen können: da der Christ durch den Glauben ein für allemal gerechtfertigt ist, so muß es für sein Heil absolut indifferent sein, ob er den Versuch macht, die bereits hinfällig gewordenen Satzungen zu erfüllen oder nicht und ob ihm diese Erfüllung gelingt oder nicht; es kann dies nur als ein Adiaphoron betrachtet werden; denn wahrhaft frei dem Gesetze gegenüber ist nur derjenige, dem die Erfüllung ebensowohl freisteht als die Nichtbeachtung, und so lebt auch Paulus selbst unter den Heiden als ein Gesetzloser (1. Kor. 9, 21), unter den Juden als Beobachter des Gesetzes (V. 20).

Eine zweite noch gröbere Inkonsequenz des Paulus gegen seine Prinzipien besteht darin, daß er die von Juden, ja selbst die nur zur Hälfte von Juden Gebornen (Ap.-Gesch. 16, 3) für verpflichtet hält, sich beschneiden zu lassen (Ap.-Gesch. 21, 21), und, was die unwiderrufliche (1. Kor. 7, 18) Beschneidung unmittelbar mit sich bringt (Gal. 5, 3), nach dem jüdischen Gesetz zu wandeln (1. Kor. 7, 17—20). Denn entweder ist Gottes geoffenbarter Wille auf Zeit gegeben, dann hat er mit Christo für alle aufgehört, die an Christum glauben, oder er ist nicht auf Zeit gegeben, so ist er noch für alle verbindlich; macht die Stellung unter das Gesetz das Evangelium von Christo für die Heidenchristen unwirksam, so kann es für die Judenchristen keinen anderen Erfolg als diesen haben, so kann es keinenfalls mehr für diese Bedingung der Rechtfertigung und Seligkeit sein. Ist der Sohn des Hauses mündig geworden, so kann er nicht mehr als Kind behandelt werden, während die Adoptiv-



söhne der Freiheit genießen. Hier gibt sich Paulus aus Gefälligkeit gegen das Judenchristentum eine arge Blöße. Überhaupt bleibt derselbe immer noch mehr am nationalen Judentum hängen (Röm. 11, 1—2), als man nach seiner Opposition gegen den Mosaismus erwarten sollte; seine Gegnerschaft richtet sich nur gegen das jüdische Gesetz, nicht gegen die jüdische Nationalität. So betrachtet z. B. auch er noch die Heidenchristen als Pfropfreiser im Verhältnis zu den echten Sprößlingen des Judentums (Röm. 11, 21 und 23). Die letzteren haben den unverlierbaren Vorzug, daß Gott ihnen gegenüber in seinen Verheißungen Verpflichtungen übernommen hat, die er seiner Wahrhaftigkeit zufolge einlösen muß, während er die Heiden nur aus besonderer Gnade und Barmherzigkeit dem Baume seines erwählten Volkes einpfropft (Röm. 15, 8—9). Eigentlich erbarmt er sich sogar der vielen hundert Millionen Heiden doch nur deshalb, um die wenigen Millionen seines erwählten Volkes, das bis dahin nun einmal nichts vom christlichen Evangelium wissen will, „zur Nacheiferung zu reizen“ und so trotz seines Widerwillens in seiner Gesamtheit zur Seligkeit zu führen (Röm. 11, 1—2 u. 11 u. 25—26 u. 31—32). Das Heidenchristentum wird damit zum indirekten Mittel nationaljüdischer Zwecke herabgesetzt.

Die nächste Frage ist nun die, was unter „Befreiung vom Gesetz“ zu verstehen sei. Der Jude kennt, wie wir schon im vorigen Briefe sahen, das Gesetz durchaus nur als einheitliches Ganzes (Gal. 3, 10; 5, 3); ein Unterschied zwischen Moral- und Ritualgesetz ist ihm nie in den Sinn gekommen, und gar die Autorität des Gesetzes in ersterem als unantastbare Autorität aufrecht erhalten zu wollen, während man sie im letzteren pietätslos zerstört, — solche scharfsinnige Inkonsequenzen haben die neutestamentlichen Schriftsteller der späteren Theologie überlassen. Der talmudische Jude kennt auch keinen Unterschied des Gesetzes in bezug auf äußeres Tun und innere Gesinnung; er weiß, daß das Gesetz von beiden in gleicher Weise fordert, daß sie gerecht seien, und daß es der letzteren sogar das größere Gewicht beimißt. Eine Trennung von Werkgerechtigkeit und Gesinnungsgerechtigkeit ist daher ganz ebenso unstatthaft wie die von Moral- und Ritualgesetz; Paulus so wenig wie Jesus oder irgend ein neutestamentlicher Schriftsteller hat sich jemals eine dieser Trennungen einfallen lassen. Insofern auch die Gesinnungsgerechtigkeit Gesetzesgerechtigkeit ist, ist die Gesinnung dem Paulus ein vom Gesetze gefordertes (zwar nicht äußeres, sondern inneres) Werk,

welches der Mensch die Aufgabe hat, in sich, in seinem Gemüt zu vollbringen oder hervorzubringen, und fällt ihm aus diesem Gesichtspunkt ganz unter die Werke des Gesetzes, die nicht nur nichts zur Errettung beitragen, sondern den Menschen unfehlbar in Sünde und Tod verstricken; die Gesetzesforderung der Gesinnungsgerechtigkeit ist sogar in noch weit höherem Grade „die Kraft der Sünde“ als die der äußeren Werkgerechtigkeit, da letztere bei allen Schwierigkeiten immer noch unendlich leichter zu realisieren ist als erstere. Der konträre Gegensatz des neuen Prinzips des christlichen Lebens zum jüdischen ist aber gerade der, daß ersteres absolute Passivität des Menschen ist, bei der jeder Funke menschlichen Verdienstes verschmährt wird (Röm. 11, 6; 3, 24 und 26; Gal. 3, 21), während die Gesetzesgerechtigkeit, auch die der Gesinnung, menschliche Aktivität ist, die danach strebt, durch ihr Verdienst gerecht zu werden (Röm. 4, 4—5).\*) Indem Paulus also die Befreiung vom Gesetz deklariert, hat er tatsächlich und ausdrücklich das ganze Gesetz für aufgehoben erklärt, ohne Hintertür und Vorbehalt.

Keineswegs soll diese Befreiung eine Lizenz zum Sündigen (Röm. 6, 15; Gal. 5, 13) oder eine Aufhebung der Grundforderung der Gerechtigkeit sein; vielmehr bleibt es für den Juden Paulus eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die Erlangung der Gerechtigkeit (d. h. eines dem göttlichen Willen gemäßen Verhaltens) das Ziel aller Religion und die Bedingung aller Errettung vom Tode sei, und nur die Gesetzesgerechtigkeit hört auf, Ziel des Strebens zu sein, indem an ihre Stelle die vom Geist unmittelbar gewirkte Gerechtigkeit tritt. Auch die Gesetzesgerechtigkeit sollte Gemäßheit dem göttlichen Willen sein, aber auf dem Umwege der Offenbarung desselben durch das „geschriebene Wort“, ein Vermittelungsmodus, der als solcher dem Menschen tödlich wurde und werden sollte, der aber nun nach Erfüllung des Zwecks durch einen unmittelbaren Realisationsmodus, nämlich durch die Mitteilung des göttlichen Geistes, mit absolutem Erfolge ersetzt wird. Man kann a priori nicht bestimmen, ob der materielle Inhalt beider Gerechtigkeitsarten derselbe sein wird oder nicht, da der materielle Inhalt der neuen Gerechtigkeit in keiner Weise gegeben ist, sondern sich erst durch das Handeln der Gläubigen selbst enthüllt; nur das ist sicher, daß das

---

\*) Man beachte diesen Gegensatz wohl, um sich vor der Verwechslung der aktiven Gesinnungsgerechtigkeit bei Jesus mit dem rein passiven Glauben bei Paulus zu hüten.

Prinzip formell ein ganz anderes ist. In der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit war der Inhalt ganz klar dargelegt, aber das formelle Prinzip seiner Realisation, die menschliche Aktivität, war als solches nur ein Trugbild, eine Illusion, in welche Gott die Menschen verstrickt hatte, um sie allmählich von ihrer Niederträchtigkeit und Erlösungsbedürftigkeit sich überzeugen zu lassen; jetzt ist das formelle Prinzip der Realisation der Gerechtigkeit (oder Gottgemäßheit des Willens) gegeben, und mit ihm und in ihm ist für jeden Fall der materielle Inhalt der Gerechtigkeit als ein aus ihm sich entwickelnder mitgesetzt, ohne daß er als solcher explizite gegeben wäre. Wer den Geist empfangen hat, kann nicht anders als gerecht handeln; ohne zu wissen, was gerecht ist, braucht er nur darauf los zu handeln (denn der Geist Gottes handelt ja in ihm), dann wird er es schon erfahren. Nur auf die bei Paulus so beliebte Verallgemeinerung seiner eigenen subjektiven Erfahrung oder auch auf die Übereinstimmung der subjektiven Erfahrung mehrerer Christen kann Paulus sich berufen, wenn er hin und wieder einige dürftige Angaben über den materiellen Inhalt der neuen Gerechtigkeit macht, die übrigens nicht über das Verbot der größten Sünden und die Ermahnung zur Wohltätigkeit und Erfüllung der Liebespflichten hinausgehen. Wenn die Erfahrung den (Heiden-)Christen lehrt, daß er sich nicht vom Geiste getrieben fühlt, z. B. die mosaischen Speisesatzungen zu halten, so folgt daraus, daß dieselben nicht zum Inhalt der neuen unmittelbaren Gerechtigkeit gehören; wenn hingegen der Christ sich vom Geiste getrieben fühlt, die Laster zu meiden und die Liebespflichten zu erfüllen, so folgt daraus, daß dies beides zum Inhalt der Gerechtigkeit gehört. So stellt sich empirisch und a posteriori allerdings eine Übereinstimmung des Inhalts der neuen Gerechtigkeit mit dem Teile des mosaischen Gesetzes heraus, welchen die moderne Theologie als Moralgesetz im Gegensatz zum Ritualgesetz bezeichnet, worauf aber Paulus nirgends reflektiert, und was die Wahrheit der Behauptung nicht alteriert, daß das ganze mosaische Gesetz ohne Vorbehalt für den Christen seine Autorität schlechthin verloren habe. Im Hinblick auf diese zufällige Übereinstimmung aber kann Paulus allerdings mit Jesus sagen, daß die (durch den Geist gewirkte) Nächstenliebe im wesentlichen alle Gebote des Gesetzes in sich befasse, also als Erfüllung des Gesetzes bezeichnet werden könne (Röm. 13, 8—10).

Wenn Jesus die prophetische Verheißung des Jehova, in seinem

Reich den Seinen die Gerechtigkeit dereinst als Gabe verleihen zu wollen, in aller Strenge auch noch bloß auf das jenseitige reale Gottesreich bezog und hier nur eine ideale Antizipation des Gottesreiches überhaupt annahm, so macht Paulus (wenigstens in seinem theoretischen System) schon für die Gegenwart mit dieser Prophezeiung vollen Ernst. Bis zu Christus hat die Sünde geherrscht, von ihm an herrscht die Gnade (Röm. 5, 21). Vorher waren die Menschen Knechte der Sünde und frei von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20); nun sind die Christen von der Sünde frei geworden und dafür Gott geknechtet (V. 22) oder auch der Gerechtigkeit (V. 18). Das Gesetz des Geistes, dem sie nun allein noch unterworfen sind, hat sie frei gemacht vom Gesetz der Sünde (Röm. 8, 2), so daß sie nun nach dem Geiste, nicht mehr nach dem Fleisch wandeln, und folglich nun gar nichts Verdammliches mehr an ihnen ist (V. 1). Dazu gehört freilich als Voraussetzung, daß das Fleisch gekreuzigt, abgestorben und tot ist (V. 10) und der Geist Gottes in ihnen wohnt, denn anders sind sie keine Christen (V. 9). Ist das Gesetz der Sünde durch den Eintritt der Herrschaft des Gesetzes des Geistes aufgehoben, so liegt für den Christen die physische Unmöglichkeit des Sündigens vor (Röm. 6, 1—2 und 6—7). Niemand darf sich unterstehen, die von Gott selbst gerecht gemachten Auserwählten Gottes zu beschuldigen oder gar zu verurteilen (Röm. 8, 33—34). Als die von Gottes Geist Besessenen sind die Christen „Heilige“ (zahllose Stellen), wie alles, was von Gott her stammt oder ihm zum Eigentum geweiht ist\*); ja sie sind sogar Kinder Gottes und Erben seiner Herrlichkeit (Röm. 8, 16—17). Die Gerechtigkeit, die Heiligkeit und die Kindschaft Gottes sind mithin drei koordinierte Wirkungen der einen Ursache, daß der Geist Gottes in den Christen wohnt (1. Kor. 3, 16).

Die Rechtfertigung oder Gerechtsprechung ist das Wichtigste für den Judenchristen, weil sie sich wesentlich auf das jüdische Gesetz bezieht, das für den Heiden bedeutungslos ist; sie wird nur durch eine Inkonsequenz des Pharisäers Paulus auf die Heidenchristen mit ausgedehnt. Die Kindschaft oder Kindesannahme durch Gott ist für

---

\*) Die Heiligkeit wirkt sogar noch mittelbar weiter, so daß der nicht christliche Ehegatte oder Kind durch den Umgang mit einem Heiligen selbst geheiligt wird. Man sieht hieraus, wie überflüssig dem Paulus unsere Zeremonie der Kindertaufe selbst abgesehen von ihrer Widersinnigkeit erscheinen würde.



den Heidenchristen das Entscheidende, der bisher keine Beziehung zu dem Gott der Juden hatte und nun gleichsam durch Adoption in die Stellung einrückt, die dem Juden schon durch den alten Bund gesichert ist. Für den Juden hat die Kindesannahme nur insofern Bedeutung, als er durch die Sünde ein verlorener Sohn geworden ist und durch die Rechtfertigung vom Vater in seine Kindesrechte wieder eingesetzt wird. Für beide ist die Heiligkeit die Folge der Rechtfertigung oder Kindesannahme; für beide ist die Geistesmitteilung dasjenige, wodurch Rechtfertigung, Kindschaft und Heiligkeit bewirkt wird. Rechtfertigung, Kindesannahme, Heiligung und Geistesmitteilung sind nicht vier gesonderte Akte Gottes, sondern ein und derselbe Akt, der je nach dem Gesichtspunkt, unter dem er betrachtet wird, diese oder jene Seite hervorkehrt.

Der Geist Gottes heißt auch unterschiedslos der Geist Christi (Röm. 8, 9) oder der heilige Geist (1. Kor. 12, 3) oder der Geist der Heiligkeit (Röm. 1, 4) oder am häufigsten schlechtweg der Geist. Die unwillkürliche Vertauschung der Ausdrücke in den zitierten Stellen beweist deren Identität im Sinne des Paulus; ja er sagt sogar einmal geradezu: „der Herr (Christus) ist der Geist“ (2. Kor. 3, 17). Der Geist ist eine Kraft (Röm. 15, 13), die von Gott ausgeht (1. Kor. 2, 12) und wie alle göttlichen Gaben durch Christus vermittelt wird, der deshalb auch „der Herr des Geistes“ heißt (2. Kor. 3, 18). Der Geist wird von den Christen als eine „Gabe“ in verschiedenem Maße „empfangen“ und dann „besessen“, ja sogar als geistliche Gnadengabe untereinander weitergegeben (Röm. 1, 11). Dies alles mußte eine besondere Persönlichkeit des Geistes unmöglich machen. In Gott scheint Paulus dem Geiste eine ähnliche Rolle zuzuteilen wie dem menschlichen Geiste oder der Vernunft im Menschen (1. Kor. 2, 11), welche ja in der griechischen Philosophie auch als unpersönlich gilt. Aber der in Gott unpersönliche Geist gewinnt in Christus als dem Herrn, d. h. in dem verklärten erhöhten Christus (nicht in dem Christus nach dem Fleisch oder dem historischen Jesus) eine eigene Persönlichkeit. Damit entgeht Paulus den Schwierigkeiten, die durch die Identifikation des Geistes mit einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit entstehen müssen, aber er entgeht nicht den Schwierigkeiten und Widersprüchen, die mit der Personifikation des Geistes überhaupt verknüpft sind. Der Geist oder der Geist der Weisheit ist ebenso wie das Wort ein unpersönliches Prinzip, ein Versuch, einerseits die Immanenz des Göttlichen in der Welt und

im Menschen mit der Persönlichkeit Gottes zu vereinigen und andererseits den Lebenshauch Gottes aus seiner ursprünglichen Materialität heraus zu spiritualisieren. Paulus hat seine Auffassung vom Geiste wesentlich aus dem Buch der Weisheit Salomonis und aus Jesus Sirach geschöpft. \*) Den empirischen Beweis der Geisteseinwohnung fand er in der Erscheinung der religiösen Ekstase, dem hypnotischen oder somnambulen Unterbewußtsein, z. B. dem Zungenreden. Im religiösen Enthusiasmus der Erlösung und Beseligung suchte er diese psychische Naturerscheinung zu ethisieren und zu spiritualisieren, kam aber doch nicht über die Vorstellung seiner Zeit hinaus, daß der Geist ein feinerer ätherischer Stoff sei, der durch äußere materielle Mittel und körperliche Gebärden übertragen und mitgeteilt werden könne. Der Geist ist nicht identisch mit dem menschlichen Geiste, sondern wird zu der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Verstande in Gegensatz gestellt (1. Kor. 2, 14; 14, 12—28). Einerseits ist der Geist Quelle der Gnosis, d. h. der vollen mystischen Erkenntnis, der Weissagung und Theosophie im Gegensatz gegen die fragmentarische Verstandeserkenntnis (1. Kor. 2, 9—14; 13, 12), insbesondere Quelle der Erkenntnis des Rechten und Guten und dadurch des Gesetzes des Geistes (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—10). Andererseits ist der Geist Antrieb und Kraft zum Tun des durch ihn für recht und gut Erkannten und wird eben dadurch zum Geist der Heiligung. Empfangen wurde der Geist (Christi) in der Taufe auf den Namen Christi\*\*), welche den Glauben an ihn voraussetzt. Der Glaube ist aber selbst wieder eine Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), eine nach verschiedenem Maße verteilte Gabe (Röm. 12, 3; vgl. Phil. 1, 29), welche Gott denjenigen aus besonderer Barmherzigkeit verleiht, die er zu dem Zweck unter den Unglauben beschlossen hat, um sein Erbarmen an ihnen kundgeben zu können (Röm. 11, 30 bis 32). Die Annahme des Wortes wird Gott verdankt (1. Thess. 2, 13; vgl. Röm. 1, 8) und das zum Gehorsam Führen der Heiden ist eine Wirkung Christi; mit einem Wort, der Glaube kann selbst wieder nur Platz greifen im heiligen Geiste (1. Kor. 12, 3); der Geist sorgt also gewissermaßen vor seinem offiziellen Einzug in sein neues

\*) Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“. S. 465—468; 452—454.

\*\*) Vgl. die älteste Taufformel: Ap.-Gesch. 2, 38; die Taufformel der Synoptiker ist spätere Veränderung. Der Name hat für die alten Völker eine unmittelbare Beziehung zu dem Benannten und bei den Göttern und Halbgöttern geradezu eine magische Bedeutung und Kraft.

Wohnhaus (2. Kor. 6, 16) für eine wohnliche Einrichtung desselben durch die präliminarische Gnadengabe des Glaubens.

In der Taufe werden die Täuflinge Glieder der Gemeinde und damit des Leibes Christi (Röm. 12, 5), sie werden zu einem Leibe getauft (1. Kor. 12, 13), indem sie durch das Anziehen Christi alle Einer in Christo werden (Gal. 3, 27—28).\*) Mit diesem Einzugsakt des Geistes ist der alte Mensch, der seelische oder natürliche Mensch, gekreuzigt und gestorben (Röm. 6, 3—6), um hinfort Gott zu leben in Christo Jesu (V. 11). „Darum, ist jemand in Christo Jesu, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe alles ist neu geworden“ (2. Kor. 5, 17). Der Geist hat also vollständig den alten Menschen vernichtet und einen neuen Menschen geschaffen; der Taufakt ist das Wunder in der höchsten Potenz, und die Unaufgehobenheit der Kontinuität des Selbstbewußtseins und der Identität der Persönlichkeit, die für uns unter solchen Voraussetzungen schlechthin unbegreiflich ist, ist in dem Wunder des ganzen Vorgangs verschlungen. Jede einzelne Anlage und Fähigkeit im Menschen ist nach der Taufe eine ganz und gar andere, als vorher, wenn sie auch als ähnlich erscheint; z. B. wird das natürliche Gewissen (Röm. 2, 15) durchaus erneuert, um zum christlichen zu werden, und während die natürliche Nächstenliebe ein seelischer Trieb ist, der zum Tode führt, ist die christliche Nächstenliebe der allgemeine Ausdruck des neuen sittlichen und heiligen Wandels, der zum Leben führt. „Das Getriebenwerden vom Geiste“ ist nunmehr das Prinzip des neuen Lebens (Gal. 5, 18 u. Röm. 8, 14), aus ihm entspringen die christlichen Tugenden (Gal. 5, 22) und Gnadengaben (1. Kor. 12, 8—11), die Liebe (Röm. 5, 5), der Glaube (Gal. 5, 22), die Gerechtigkeit, die Heiligkeit und Gotteskindschaft. Nicht mehr der Mensch denkt, fühlt, will und handelt (sonst hätte er ja ein Verdienst), sondern der Geist in ihm und aus ihm. Der Geist steht dem Menschen, der göttliche Geist dem menschlichen wie ein zweites Subjekt gegenüber; die Gleichsetzung des Geistes mit Christo sanktioniert diese Zweiheit der Subjekte oder Personen. Die Person Christi kann ebensowenig wie die eines persönlichen Gottes so in den Menschen eingehen, daß sie in ihm aufginge, mit ihm zu einer

\*) Nach diesen Wendungen möge man beurteilen, wie wenig die Abendmahlsformel des Paulus (1. Kor. 10, 16) im Sinne der Transsubstantiation des Brotes und Weines gedeutet werden darf (wobei noch die Identität von Blut und Seele zu berücksichtigen).

Persönlichkeit verschmölze; das Verhältnis zum Menschen und ihre Herrschaft über diesen bleibt formell immer gleich demjenigen einer dämonischen Besessenheit, das ja den Zeitgenossen des Paulus eine geläufige Vorstellung war. Wenn Paulus dennoch öfters den geistlichen Menschen so behandelt, als ob aus ihm der menschliche Geist und nicht vielmehr der göttliche, der von ihm Besitz ergriffen hat, redete und handelte, so setzt er sich mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch. Es schiebt sich dann der Vorstellung, daß der Geist die Person Christi ist, die andere unter, daß er ein hauchartiger dünner Stoff ist, von dem in den Begnadeten ein größeres oder kleineres Quantum so eingegossen ist, daß es nun Bestandteil des Gesamtmenschen, des geistlichen Menschen geworden ist. Paulus schwankt zwischen einem persönlichen Geist, der niemals mit der menschlichen Persönlichkeit verschmelzen, sondern sie nur „kontrollieren“ kann, und einem unpersönlichen Geist, der aber wieder kein Geist mehr ist, sondern ein feinerer Stoff, und deshalb auch keine geistigen Wirkungen hervorbringen kann. Diese beiden Extreme sind gleich ungeeignet, das Problem der Immanenz zu lösen, und darum scheitert die Religion des Paulus gerade an dem Punkt, wo sie am meisten esoterisch ist und dem Ideal des religiösen Verhältnisses am nächsten zu kommen sucht.

Der Ausdruck für die transzendente Aktivität als Kehrseite der absoluten menschlichen Passivität ist die „Gnade“, die das Gegenteil alles Verdienstes anzeigt. Paulus behandelt diesen Ausdruck, als ob er ein selbsttätiges Prinzip bezeichnen sollte, nicht so, als ob mit demselben eine Eigenschaft Gottes (wie etwa Liebe, Güte und Erbarmen es sind) gemeint wäre. Die Gnade ist nichts als die vom Menschen als transzendentes Prinzip sich vergegenständlichte eigene Aktivität, die er aus sich vollständig ausgeschaltet hat. So lange der Mensch selbst als handelnd und seine Entschlüsse selbstbestimmend gedacht wird, ist er für sein Tun und Wollen verantwortlich, gleichviel ob man seine Selbstbestimmung als eine freie, im Sinne des Indeterminismus oder als eine nach psychologischen Gesetzen sich abspielende im Sinne des Determinismus auffaßt. Sobald dagegen das Handeln durch dämonische oder geistige Mächte bestimmt wird, die nicht zugleich integrierende und konstituierende Bestandteile des menschlichen Individualgeistes sind, hat man es mit einer Determiniertheit des Menschen von außen zu tun, die für ihn ein Schicksal ist. Jeder äußerliche Determinismus



schlägt somit in Fatalismus um und hebt die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und damit sittliches Verdienst und sittliche Schuld auf. Nur eine innere Selbstbestimmung nach psychologischen Gesetzen kann in Verbindung mit sittlicher Selbstgesetzgebung oder Autonomie eine sittliche Verantwortlichkeit aufrecht erhalten.

Nachdem der Mensch all das Seine aus sich hinausgeworfen hat, kann er natürlich nicht anders, als dasselbe nunmehr als ein Jenseits betrachten, das mit seiner Wirksamkeit in ihn herübergreift. Nun kann der Mensch zwar allen Inhalt seines Vorstellens und Wollens, ja er kann sogar sein Wollen (und Tun) selbst aus sich hinauswerfen und sein eigenes Wollen als ein von außen gewirktes sich vorstellen (Phil. 2, 13); nur eines kann er sich schlechterdings nicht nehmen: das Subjekt seines Vorstellens, als reinen Spiegel des transzendenten oder hinausgeworfenen Inhalts; denn mit diesem würde er seine Individualität selbst vernichten. Alles was sich in diesem Spiegel reflektiert, betrachtet der Mensch nicht mehr als sein eigen, sondern als Gottes, nicht mehr als seine, sondern als transzendente Tätigkeit; aber daß die Betrachtung dieses Transzendenten in ihm seine eigene individuelle Tätigkeit ist, das kann er beim besten Willen nicht leugnen. Diese Tätigkeit aber ist, was wohl zu beachten, reines Empfangen eines von außen gegebenen Inhalts, völlig passives Aufnehmen und Widerspiegeln ohne alle spontane Selbsttätigkeit bei dieser Reflexion. Dieser individuelle Widerschein des ganzen hinausgeworfenen Inhalts im ausgeleerten Individuum, dieser Reflex des Transzendenten im Intellekt der passiven Anschauung ist der Glaube. Wohlverstanden: der Glaube ist noch mehr als das; aber insofern er mehr als das ist, insofern er z. B. Vertrauen oder Hingebung ist, insofern er nach der Seite der Hoffnung oder der Liebe zu Gott hinneigt, ja sogar insofern er nur überhaupt schon bestimmter Inhalt ist, insofern ist er nicht Tätigkeit des Individuums, sondern Tätigkeit des heiligen Geistes in ihm; nur insofern der Glaube Widerschein jenes Inhalts in dem gefühllosen, willenlosen und interesselosen Intellekt ist, nur insofern er bloß intellektuelle Rezeptivität (ohne alle Spontaneität) ist, nur insofern ist er Sache des Individuums.\*) Der Geist ist der Gemeinde gemeinsam; in allem,

---

\*) Man möge hier ermessen, wie grundverschieden der Glaube bei Paulus von der jüdisch-talmudischen Gesinnungsgerechtigkeit bei Jesus ist, mit der ihn die Theologie so oft zusammengestellt hat, ja aus der sie ihn wohl gar hat ableiten wollen.

was der Geist in ihm wirkt, hat das Individuum aufgehört Individuum zu sein, und ist im Geiste und Leibe der Gemeinde aufgegangen, — nur der Glaube ist der dünne aber unzerreißbare Faden, an welchem seine Individualität hängt.

Ist somit vom metaphysischen Standpunkt der Glaube nur ein Reflex gewisser Tätigkeiten des allgemeinen Geistes im Spiegel der besonderen Individualität, so erscheint vom Standpunkt des Individuums der Glaube mit Recht als das, woran alles für das Individuum hängt. Denn der Glaube hat zum Inhalt die Wahrheit der transzendenten Existenz und Wirksamkeit des aus dem Individuum Hinausgeworfenen oder die Wahrheit und Wirksamkeit des heiligen Geistes oder Geistes Christi, als Geistes des Leibes der Gemeinde. Der Glaube also ist dasjenige, was das evakuierte Individuum aufs neue mit Inhalt erfüllen muß, der nun als ein vom Jenseits her übergreifender gedacht wird. Für das Individuum — und für dieses ist doch die Religion nur da — ist mithin der Glaube das A und O der transzendenten Religion, er ist auch das einzige, woran man sich nach Elimination der menschlichen Aktivität und ihrer Werke halten kann, um zu entscheiden, ob jemand vom heiligen Geiste ergriffen ist oder nicht. Dieses Verhältnis hat zur natürlichen Folge, daß die Menschen untereinander den Glauben für die Bedingung ihrer Religiosität und Geistesmitteilung halten, während er doch nach den eigenen Prinzipien des Paulus eine Folge derselben ist, eine der Liebe, Hoffnung usw. koordinierte Folgeerscheinung. Aber es ist sehr natürlich, daß dasjenige, was subjektiv nur Kriterion oder Merkmal einer nicht unmittelbar erkennbaren Sache ist, objektiv bald als Bedingung derselben angesehen wird, was hier um so mehr berechtigt erscheint, als, wie wir gesehen, die Beschaffung des Glaubens in der Tat der Punkt ist, wo der Geist seine ersten Hebel einsetzt, bevor er den ganzen Menschen als Wohnhaus bezieht; dies ist auch psychologisch richtig, da der Glaube an die Transzendierung alles aus dem Individuum ausgeleerten Gehalts an Gutem und Edlem dem Gefühl des neuen Einzugs dieses nunmehr als transzendent gedachten Inhalts vorangehen muß. Gleichwohl ist doch der Glaube, vom religiösen Standpunkt gefaßt, selbst schon Geisteswirkung, also eine koordinierte und nur zeitlich vorangestellte Wirkung neben den anderen Geisteswirkungen, nämlich der erste Durchbruch des in den dunklen Tiefen des religiösen Gemüts sich vollziehenden Vorgangs an das Licht des Bewußtseins. Ist der Glaube also unzweifelhaft die Initiative

des Bewußtwerdens der transzendenten Religion und gleichzeitig das einzige Band des religiösen Individuums mit seinem zum allgemeinen transzendierte Inhalt, so gehört nur noch die allergeringste Unklarheit oder Unsicherheit in der logischen Konsequenz der eigenen Prinzipien dazu, um die Initiative, das Kriterion und die scheinbare Bedingung zum Grund oder zu der (menschlicherseits) wirkenden Ursache der Geistesmitteilung zu erheben, wodurch der Glaube natürlich mittelbar Grund oder Ursache aller durch den Geist gesetzten Wirkungen (wie der Gabe der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gotteskindschaft, Seligkeit usw.) wird, und zu dieser Auffassung bekennt sich Paulus ausdrücklich (Röm. 10, 9—10, Gal. 3, 26).\*) Dazu kommt noch hinzu, daß Paulus den Glauben unmittelbar (d. h. ohne die Vermittlung der Geistesmitteilung) zum Grunde der Rechtfertigung macht, ein Punkt, dem wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, ehe wir die Bedeutung des Glaubens erschöpfen können.

Die Gabe der Gerechtigkeit oder die Stellung unter das Gesetz des Geistes, welches dem Menschen das Sündigen unmöglich macht, ist eine Gabe des Geistes und tritt erst mit der Geistesmitteilung bei der Taufe ein; nun hat aber der Mensch zu Pauli Zeiten doch schon ein Leben voll Sünde hinter sich, ehe er zur Taufe kommt; was hilft ihm also zum Leben die Gabe der Gerechtigkeit nach der Taufe, wenn er nicht von dem durch seine früheren Sünden verwirkten Tode begnadigt wird? Jesus hatte diese vor Annahme des Evangeliums begangenen Sünden persönlich vergeben und dem Petrus und der Jüngergemeinde diese Befugnis übertragen (Matth. 9, 6; 16, 19; 18, 18). Paulus weiß hiervon, wie überhaupt von der Lehre Jesu, nichts und hat sich für diesen Zweck in Anknüpfung an die Rechtfertigung Adams und an die schon erwähnte Auffassung des Erlösungstodes Jesu in der judenchristlichen Jüngergemeinde seine eigene Theorie zurechtgemacht. Gott muß den Menschen begnadigen und Gnade für Recht ergehen lassen, er muß ihm „seine Sünde nicht anrechnen“ (2. Kor. 5, 19), sondern vergeben (Röm. 4, 7); er muß

---

\*) Vom religiosphilosophischen Standpunkt aus sind Glaube und Gnade identisch, dieselbe Sache, nur von der göttlichen und von der menschlichen Seite aus betrachtet; diese konkretmonistische Auffassung liegt aber Paulus völlig fern, der sich vergeblich damit abmüht, auf dem Boden des Theismus eine Immanenz des transzendenten Geistes des persönlichen Gottes zu ermöglichen.

ihm seinen Mangel an Gerechtigkeit als Gerechtigkeit anrechnen (Röm. 4, 11). Ist nun die Anrechnung der Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung von seiten Gottes doch einmal ein wahrheitswidriger und gerechtigkeitswidriger Gnadenakt, so sollte man meinen, daß er denselben aus reinem göttlichen Erbarmen ohne weitere Bedingungen vollziehen werde; dem ist jedoch nicht so, sondern es hat Gott beliebt, diesen Gnadenakt an das Vorhandensein einer gewissen Bedingung im Menschen zu knüpfen, und diese Bedingung ist der Glaube. Die Paulinische Rechtfertigungslehre stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als ein Kompromiß dar zwischen dem religiösen Bewußtsein der Propheten, nach welchem Gott aus reiner Barmherzigkeit und Güte Gnade für Recht ergehen läßt, und dem pharisäischen System, nach dem er an eine strenge Abwägung gebunden ist. Das Kompromiß vollzieht sich durch Einführung des Glaubens an Christus als Bedingung dafür, daß Gott Gnade für Recht ergehen läßt.

Die Propheten hatten nur Glauben an Gott verlangt; Paulus aber fordert Glauben an Jesus als den Christus. „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ (Röm. 4, 3). „Demjenigen, der keine Werke tut, aber glaubt, dem wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet“ (V. 5). Nun ist zunächst nicht einzusehen, durch welche Motive sich Gott bewegen lassen könnte, seine Gnade auf die zu beschränken, die wie Abraham an ihn glauben (V. 16), und alle anderen der Verdammnis erbarmungslos zu überlassen; jedoch offenbart uns Paulus seine Hintergedanken in V. 20, wo er zu verstehen gibt, daß Gott deshalb so großes Wohlgefallen an denen habe, die an ihn glauben, weil sie ihm die Ehre geben, im Gegensatz zu den Ungläubigen, die seinen Namen nicht durch Rühmen und Danksagung ehren, und daß dies der Grund sei, weshalb er bei der Begnadigung der allzumal in gleicher Weise Sündhaften ein Ansehen der Person walten lasse. — Nun war Abraham noch nicht unter dem Gesetze und wußte nichts von Christus und dem Glauben an Christus; da also bei ihm der Glaube an Gott (V. 3) zur Rechtfertigung genügte, so muß auch heute noch der Glaube Abrahams zur Rechtfertigung genügen (V. 16). Es ist hiernach wiederum nicht einzusehen, was die Christologie und der Glaube an Christus mit der Rechtfertigung durch den Glauben zu tun hat, und erscheint seine Einschaltung als ein reiner Widerspruch gegen die Grundlagen der Paulinischen Rechtfertigungslehre durch den Glauben.



Was hierbei schlimmer ist als der gerügte Widerspruch, ist der Umstand, daß Paulus durch diese überflüssige Einschaltung seinem Gott wiederum Motive eines persönlichen Ehrgeizes für die Verteilung seiner Gnade andichtet. Der Jehova des Paulus hat sich nämlich in die unangenehme Lage gebracht, daß er die Gläubigen nicht umsonst begnadigen kann, ohne seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Eintrag zu tun; er hat die Menschen leider als des Bleibens in der Gerechtigkeit unfähige Geschöpfe geschaffen, aber er hat ihnen nichtsdestoweniger eine natürliche und biblische Offenbarung seines Willens gegeben und muß nun die Kreaturen für die Mängel seiner Schöpfung bestrafen, wenn ihm nicht noch ein Ausweg einfällt, sich selbst zu korrigieren. Dieser Ausweg ist die stellvertretende Strafabbüßung. Es muß ein Stellvertreter gefunden werden, der für sämtliche Gläubigen die Strafe abbüßt, so daß der höchsten Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit genug getan ist (2. Kor. 5, 14). Der Stellvertreter muß einerseits die Strafe, die er für andere übernehmen soll, nicht selbst verdient haben, d. h. er muß sündenrein und für seine Person nicht dem Tode unterworfen sein; andererseits aber muß er denjenigen ähnlich sein, deren Stelle er vertreten soll, also fleischlicher Natur sein (Röm. 1, 3). Der Stellvertreter muß „in der Ähnlichkeit des sündhaften Fleisches erscheinen“ (Röm. 8, 3), aber selbst „die Sünde nicht kennen“ (2. Kor. 5, 21). Da alle Menschen dem Tode unterworfen sind (selbst Adam vor dem Fall — 1. Mos. 2, 7; 3, 19 u. 22), so muß er ein konstitutives Prinzip in sich haben, welches ihn vor dem Tode schützt, resp. nach einem auf menschliche Weise erfolgten scheinbaren Tode die Wiederherstellung zum Leben bewirkt (vgl. 1. Petr. 3, 18); dies Prinzip ist der Geist der Heiligkeit (Röm. 1, 4), mit dem der auf natürlichem Wege geborene davidische Nachkomme Jesus bei seiner Taufe gesalbt wurde (vgl. Ap.-Gesch. 10, 38), und der ihn zur Auferstehung führt, seit welcher er als Sohn Gottes eingesetzt ist (Röm. 1, 4)\*). Man merkt, daß Paulus

\*) Eine Präexistenz Christi nimmt Paulus in doppeltem Sinne an; erstens eine ideale Präexistenz, die ihm in gleicher Weise wie den Menschen zukommt, nur daß er der Erstgezeugte unter vielen idealen Brüdern ist, und diese nach seinem Bilde bestimmt sind (Röm. 8, 29), wie er selbst nach dem Bilde Gottes (2. Kor. 4, 4); zweitens eine reale Präexistenz, aber nicht als himmlischer Mensch (1. Kor. 15, 47 — „der Herr“ ist im Text zu streichen) oder Sohn Gottes, was er ja erst durch die Auferstehung werden kann, wo er den geistigen Leib erhält (1. Kor. 15, 44), sondern in dem einseitigen konstitutiven Prinzip seines Wesens: dem Geist der Heiligkeit, der ja, wie

diese seine Christologie wesentlich aus den Bedürfnissen seiner Rechtfertigungslehre a priori konstruiert hat, höchstens noch im Hinblick auf die gehabte Erscheinung Christi, aber ohne alle Kenntnis der realen Persönlichkeit Jesu. — Den so beschaffenen Stellvertreter behandelt also Gott als Sünder, um die Gläubigen hinsichtlich ihrer früheren Sünden als Sündlose behandeln zu können (2. Kor. 5, 21); so wurde derselbe ein Versöhnungsmittel (Röm. 3, 25 — nicht Sühnopfer) für Gott und Mensch, die zuvor im Zustand der Feindschaft lebten (Röm. 5, 10). Die Stellvertretung gilt ebenso für die Vergangenheit wie für die Zukunft bis zum Tag des Herrn; sie gilt aber doch nicht für alle Menschen, sondern nur für die, welche den Wert dieser Stellvertretung zu schätzen wissen und einwilligen, daß dieselbe sich auf sie mit beziehe, d. h. für diejenigen, welche an Christum glauben. Paulus hat die Lehre von der stellvertretenden Gerechtigkeit durch überschießendes Verdienst und von dem stellvertretenden Leiden aus der Pharisäischen Theologie übernommen. In dieser waren es hauptsächlich die Stammväter, die von ihrem überschießenden Verdienst etwas abgeben konnten, aber nur an solche, die mit ihnen blutsverwandt waren. An dem überschießenden Verdienst und unverdienten Leiden eines zeitgenössischen Gerechten, falls es einen solchen gab, konnte das ganze Volk Israel teilnehmen, aber auch nur dieses, nicht die Proselyten. Paulus änderte daran weiter nichts, als daß er auf Jesus als den zeitgenössischen Gerechten mit überschießendem Verdienst und unverdientem Leiden hinwies, und daß er seinen Überschub allen, die an ihn glaubten, zu gute kommen ließ, nicht bloß seinen an ihn glaubenden Volksgenossen.\*) Die katholische Kirche hat die Pharisäisch-Paulinische Theorie folgerichtig weiter geführt, indem sie sich zum Verwalter des Schatzes der überschießenden Verdienste der Heiligen aufwarf.

Ein Zeitalter, das sich daran gewöhnt hat, die stellvertretende Ableistung einer spezifisch persönlichen Pflicht (z. B. der Wehrpflicht)

wir wissen, identisch mit dem Geiste Christi ist, der schon in den Propheten lebte (1. Petr. 1, 11), und durch den das Weltall geschaffen ist (1. Kor. 8, 6, falls diese Stelle überhaupt echt ist), ja sogar mit Christus selbst identifiziert wird (2. Kor. 3, 17). Jedenfalls ist Christus Gott untertan (1. Kor. 11, 3) und wird es am Ende der Tage in dem Sinne sein, daß er als aufgehobenes Moment erscheint und Gott alles in allem ist (1. Kor. 15, 28).

\*) Vgl. mein Buch: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“. S. 487 bis 493; 557—565.

als unsittliche Umgehung der persönlichen Pflichterfüllung anzusehen, kann eine stellvertretende Strafabbüßung, zumal eine stellvertretende Todesstrafe, in keinem Sinne mehr erträglich finden. Wir verstehen noch allenfalls die Bestrafung der Eltern für die Schuld der Kinder, wo wie in China alles auf der Solidarität der Familie, auf der Familienerziehung und Familienpietät beruht. Wir verstehen auch die Bestrafung eines Volkes, Stammes oder Geschlechtes für die Schuld eines Einzelnen, wo der Schuldige nicht zu ermitteln oder der Strafvollstreckung nicht erreichbar ist. Wir verabscheuen aber die chinesische Hinrichtung eines gemieteten Ersatzmannes oder den Prügelknaben bei der früheren Prinzenerziehung. Wir können nicht mehr begreifen, wie durch ein juridisch so widersinniges Verfahren fremde Sünden wirklich gesühnt werden sollen, und sehen in der Bestrafung eines Unschuldigen nur eine zweite Rechtswidrigkeit, die zu der ersten ungesühnt bleibenden hinzukommt. Wir verstehen noch weniger, wie Ein Stellvertreter die Sünden Vieler sühnen kann, oder wie er die Strafe noch unbegangener Sünden sühnen soll, die erst in der Zukunft liegen. Wir denken dabei vergleichsweise an die Banditen, die da glauben, sich von einem gefangenen Geistlichen Absolution für ihren nächsten Raubmord erteilen lassen zu können.

Ebenso unannehmbar, wie uns die stellvertretende Strafabbüßung Jesu in logischer, juridischer und moralischer Hinsicht ist, ebenso unverständlich und unhaltbar erscheinen uns die Voraussetzungen, auf denen sie ruht. Wie kann uns der Tod beim Menschen als der Sünde Sold gelten, der uns bei den Tieren als vernünftige Naturordnung gilt? Wie kann die Anweisung auf künftige Auferstehung als Wiederaufhebung des Todes gelten, wenn doch seit 2000 Jahren noch keinem die Todesstrafe am eigenen Leibe erspart geblieben ist? Wie kann uns die Vorstellung von einem Gott genügtun, der nicht mehr freie Gnade üben kann, wie er doch an Abraham tat, sondern an barbarische Rechtsformen gebunden ist? Wie kann durch eine Exekution der Form Rechtens Genüge geleistet werden, die bei dem immanenten Lebensprinzip des Stellvertreters und der Identität seines Wesens mit dem ewigen Geiste (2. Kor. 3, 17) den Tod zu einem bloßen Schein degradiert und jedenfalls in derjenigen Bedeutung aufhebt, in der ihn die Schuldigen selbst als Strafe erleiden sollten? Wie kann die Gültigkeit dieser Stellvertretung für ein bestimmtes Individuum an eine intellektuelle Bedingung geknüpft werden, deren Erfüllung oder Nichterfüllung von seinen Geistesfähigkeiten und

allerlei zufälligen Umständen abhängt, für die es aber jedenfalls nicht verantwortlich gemacht werden kann? (1. Tim. 1, 13). Die ganze Theorie aber wird überflüssig für alle diejenigen Menschen, welche mit Eintritt der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zugleich auch durch die Geistesmitteilung der Taufe in den Stand der Gnade eintreten, oder welche schon durch die Kindertaufe in denselben versetzt werden, noch ehe sie menschliches Selbstbewußtsein erlangt haben, wodurch in beiden Fällen die Möglichkeit eines Sündigens vor der Taufe und die Notwendigkeit einer Rechtfertigung für diese Sünden hinwegfällt. Auf andere Sünden als die vor der Taufe begangenen kann sich aber die Rechtfertigungslehre nach der Konsequenz ihrer eigenen Prinzipien gar nicht beziehen, da ja im Stande der Gnade das Sündigen unmöglich sein soll.

Wenn man sich auch nicht darüber wundern kann, daß Paulus die barbarischen Rechtsanschauungen seiner Zeit teilte und an ihnen keinen Anstoß nahm, so darf man doch billig darüber erstaunen, daß er die logischen Unverträglichkeiten in seiner Lehre unbemerkt ließ und deshalb auch keinen Versuch machte, sie durch Modifikation der einen oder andern Bestandteile zu beseitigen oder auch nur zu mildern. Die psychologische Erklärung für dieses auffällige Verhalten eines sonst so scharfsinnigen Kopfes liegt darin: Er glaubte als Ursache der verschärften Sündhaftigkeit das Gesetz und die unerfüllbare Forderung der Gesetzmäßigkeit des Willens erkannt zu haben, suchte die Heilung dieses Zwiespaltes in der Aufhebung des Gesetzes und fand den Ersatz für die bisherige Forderung der Gesetzesgemäßheit des Willens in der Einwohnung des heiligen Geistes im Menschengeste. Wäre er nun imstande gewesen, den positiven Begriff der Sittlichkeit in einer diesen Voraussetzungen entsprechenden Weise neu zu bestimmen, so würde es ihm schwerlich eingefallen sein, den jüdischen Begriff der Gerechtigkeit als Inhalt der Sittlichkeit festzuhalten. Weil ihm aber einerseits die Erfüllung seines formell neuen Standpunkts mit positivem Inhalt fehlte, und andererseits sein praktischer Sinn es ihm unmöglich machte, sein formell neues Prinzip in rein formalistischer Leerheit ohne jede inhaltliche ethische Bestimmtheit stehen zu lassen, darum verfiel er in den Widerspruch, den jüdischen Begriff der Gerechtigkeit als Inhalt für das formell neue Prinzip des Getriebenseins vom Geiste beizubehalten. Denn „Gerechtigkeit“ des Handelns oder Willens bedeutet seine Gemäßheit zu dem (heteronomen) Gesetz, oder genauer „Mangel an Gesetz-



widrigkeit“, und verliert mit der Annullierung des Gesetzes diesen Inhalt vollständig, ohne einen andern zu empfangen; wird sie nun doch als sittlicher Inhalt für das formelle Prinzip der Geisteseinwohnung festgehalten, so wird dadurch das (heteronome) Gesetz und der Gesetzesstandpunkt, die doch ausdrücklich verworfen waren, stillschweigend restituiert, und das formell Neue führt inhaltlich zu dem Alten zurück, dessen eingestandene Unzulänglichkeit gerade zu dem Fortgang zu einem Neuen hingedrängt hatte. Nur für ein jüdisches Bewußtsein, also für die Judenchristen, die als Juden dem Gesetz unterworfen waren, ist die Paulinische Rechtfertigungslehre ersonnen; für die Heidenchristen, die niemals dem Gesetz unterworfen waren, hat sie gar keinen Sinn. Und doch sind es die Heiden allein, denen er diese aus seiner persönlichen jüdischen Erfahrung entsprungene Rechtfertigungslehre darbietet. Für ihn selbst war der Gerechtigkeitsbegriff die Eierschale, die beim Auskriechen aus dem Judentum an ihm hängen geblieben war; für die Heiden war sie eine Kontrebande, durch die die nominell aufgehobene jüdische Heteronomie tatsächlich und prinzipiell in das Heidenchristentum wieder eingeschmuggelt wurde. Aber selbst für die Judenchristen schließt die Paulinische Rechtfertigungslehre den Widerspruch ein, daß die vom Begriff des Gesetzes abgeleiteten Begriffe, die nur für die Gültigkeitsdauer des Gesetzes einen Sinn haben, auch nach Aufhebung des Gesetzes, wo sie ihren Sinn verloren haben, ruhig weiter angewendet werden. Wenn das Gesetz in seiner Gültigkeit sogar für die Menschen aufgehoben ist, so kann es doch erst recht nicht mehr für Gott weiter bestehen und seine Handlungen binden, so bedarf es auch keiner besonderen Veranstaltungen mehr, um der göttlichen Gerechtigkeit am Maßstabe dieses aufgehobenen Gesetzes zu genügen. Das zur Aufhebung bestimmte Gesetz ist ganz außer Stande, den göttlichen Entschließungen einen Zwang aufzuerlegen und die Äußerungen der göttlichen Barmherzigkeit an formelle Bedingungen zu knüpfen. bloß um dem Gesetze formell genug zu tun.

So zeigt der ganze Paulinische Standpunkt, daß er bloß eine Übergangsphase bildet von der heteronomen Pseudomoral zur autonomen echten Sittlichkeit. Seiner Tendenz nach geht er auf die Autonomie oder volle Gewissensfreiheit; aber bei dem Mangel einer inhaltlichen Erfüllung dieses Formalprinzips bleibt diese Tendenz bloße Velleität, ohne die entsprechende Verwirklichung finden zu können. Im Ausdruck fällt er stets in den gesetzlichen Standpunkt

zurück, obwohl er ihn dem Sinne nach überwunden und aufgehoben hat; der Ausdruck zieht aber immerhin doch wieder durch unwillkürliche Vorstellungsverknüpfung einen Teil des alten Inhalts nach sich. Diese in sich widerspruchsvolle Zwiespältigkeit der Paulinischen Lehre gestattet auch eine zwifache Ausgestaltung derselben, je nachdem das Neue oder das Alte in den Vordergrund gerückt wird. Man kann entweder die Gerechtigkeit betonen als das alte Ziel, das nur mit dem neuen Hilfsmittel der Geisteswohnung erreicht werden soll, oder aber die Autonomie des vom Geiste Getriebenen als ein die Gesetzlichkeit aufhebendes, neues, selbständiges Formalprinzip, das nur noch der Erfüllung durch einen anderweitigen Inhalt bedarf. Den ersteren Weg schlug das katholische, den letzteren das protestantische Christentum ein; ersteres wurde dadurch notwendig zu einem, dem jüdischen ähnlichen, Gesetzesstandpunkt zurückgeworfen, letzteres aber mußte eine Anlehnung und Ergänzung des Paulinismus bei Johannes suchen, und zwar in um so höherem Maße, je mehr die zunächst nur den widerspruchsvollen Standpunkt des Paulus restituierende Reformation zu freiheitlicher Ausgestaltung des Protestantismus fortschritt. Die Zwiespältigkeit der Paulinischen Lehre muß nicht nur auf dem Gebiete der religiösen Ethik und der Rechtfertigungslehre beseitigt werden, sondern auch in dem Begriffe Gottes, dessen Erlösungsnade von allen Schranken heteronomer Moralurteile und von allem juridischen Formalismus befreit werden muß.

Es dürfte hier im Anschluß an die Paulinische Auffassung des Christustodes der geeignetste Ort sein, um einen Blick auf die Lehre von dem Versöhnungstode zu werfen, wie sie im Hebräerbrieft (9, 6 bis 10, 23) entwickelt ist, und wie sie die späteren (unechten) Paulinischen Briefe in deutlich erkennbarer Weise beeinflußt hat. Nach der Auffassung des Hebräerbriefes ist Jesus wesentlich der Hohepriester des neuen Bundes (9, 11 u. 15; 10, 21), so wie die wesentliche Aufgabe des Priesteramts das Opfer ist (8, 3). Das Opfer muß „blutig“ sein, denn „ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung“ (9, 22), und muß „makellos“ sein (9, 14), daher Jesu Sündenreinheit. „Es ist aber unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut die Sünden wegzunehmen“ (10, 4), diese Opfer sind Gott nicht gut genug (10, 8), sein Wille (10, 9) fordert bessere Opfer als jene waren (9, 23). Das bessere Opfer, welches sein Wille fordert, ist das Opfer des Leibes Jesu Christi (10, 5 u. 10). Dieses Opfer ist deshalb ein einmaliges, weil er erst am Ende der Welt erschienen

ist (9, 26), und weil von Schließung des neuen Bundes an Gott dafür sorgt, daß nicht mehr gesündigt wird (10, 16); andernfalls hätte Christus sich müssen oftmals opfern (9, 25—26). Diese Deutung des Christustodes vereinigt die barbarische Gefühlweise der heidnischen Menschenopfer mit einem ungewöhnlichen Raffinement; denn sie unterstellt ihrem Gotte einen so schwer sühnbaren Zorn und einen so anspruchsvollen und wählerischen Geschmack, daß ihm selbst Menschenopfer nicht mehr genügen, sondern nur noch das Opfer eines Halbgottes oder Untergottes, seines eigenen einziggeborenen Sohnes. Sichere Kennzeichen weisen darauf hin, daß der Verfasser kein Palästinenser und kein mit Jerusalem in Beziehung stehender Mann war, sondern ein Alexandriner mit hellenischer Muttersprache, der auch das alte Testament nur griechisch las und zitierte. Nur ein in heidnischen Anschauungen Aufgewachsener konnte zu einer solchen Opfertheorie gelangen, die am meisten dazu beitragen mußte, die Phantasie der Christen in eine der Grausamkeitswollust verwandte religiöse Erregung zu versetzen und der späteren pietistischen Gefühlsschwelgerei in der Blut- und Wundentheologie und den Martern des zerfleischten Gottes die Wege zu bahnen. Daß der Mosaismus einer solchen Opfertheorie ebenso widerstrebte wie der Talmud und der Essäismus, haben wir schon oben (S. 126—128) gesehen, ebenso aber auch, daß die ungebildeten judenchristlichen Kreise schon vor Paulus und unabhängig von diesem auf Grund einiger apokryphischen Stellen und der Erinnerung an urzeitliche und heidnische Menschenopfer zu der Auffassung des Jesustodes als einer opferähnlichen Selbsthingabe für sein Volk gelangt waren (S. 164). Faßt man diese judenchristliche opferähnliche Auffassung mit der Paulinischen Rechtfertigungslehre zusammen, so begreift es sich wohl, wie im Kopfe eines an grausame heidnische Opfer Gewöhnten diese raffinierte Opfertheorie des Hebräerbriefes entstehen konnte, die für einen feineren sittlichen Geschmack ebenso anstößig erscheint wie für ein geläutertes Gottesbewußtsein. — Es ist dies bereits die dritte Auffassung vom Tode Jesu, die wir im neuen Testamente kennen lernen (erstens die als Vollendung der Messiasmission durch Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen, zweitens die als stellvertretende Strafabbüßung und drittens die als Gottmenschopfer zur Besänftigung des göttlichen Grimms); da Johannes durchaus keine der beiden letzteren Auffassungen akzeptiert, so ist es ein Beweis für die Geschmacklosigkeit der Träger der christlichen Entwicklung, daß sie trotz-

dem bis heute so hartnäckig an einer Kombination der Paulinischen Auffassung mit der des Hebräerbriefes festhielten. —

Kehren wir zu Paulus zurück, so sahen wir, daß er die stellvertretende Strafabbüßung durch Christus als Grund der Rechtfertigung für die annimmt, welche an ihn als Erlöser glauben; hierdurch erhält der Glaube, der als bloße Initiative der Geistesmitteilung nur Glaube an die Transzendierung des menschlichen Seelengehaltes zum Geiste Gottes gewesen war, nunmehr dadurch, daß die Rechtfertigung als ein die Heiligung bedingender Akt gedacht wird, den Erlösungstod Christi zum weiteren Inhalt. So wird der Glaube näher bestimmt als Glaube an Christum, was natürlich den Glauben an Gott als dessen Vater usw. einschließt. So verstehen wir, warum Paulus sein Evangelium das Evangelium von Christo nennt (Röm. 1, 16). — Durch den Glauben ist die Rechtfertigung und durch die Taufe die Geistesmitteilung und deren Folgen unmittelbar gesetzt, nur die Herrlichkeit und das transzendente Leben im Reich bleiben Gegenstände der Hoffnung. Jeder Christ ist bereits gerechtfertigt worden (Röm. 5, 1 u. 9), abgewaschen und geheiligt worden im Geiste (1. Kor. 6, 11); für ihn kann (abgesehen von Rückfälligkeit) das jüngste Gericht nichts als die feierliche Bestätigung dessen sein, was er schon im Geiste weiß und besitzt. — Der Glaube ist also bei Paulus alles in allem für den Menschen; denn wo er ist, da ist Rechtfertigung und Heiligung unmittelbar mitgesetzt. Die Hoffnung hingegen hat nur einen eudämonologischen Wert; sie bezieht sich nicht auf Rechtfertigung und Heiligkeit, sondern nur auf die Seligkeit des transzendenten Lebens und folgt unmittelbar aus dem Glauben an dasselbe und seine zweifellose Erlangung. Die Liebe aber ist nur das zur Erscheinung Kommen des mitgeteilten Geistes im Umgange mit den Brüdern. Es ist kein Widerspruch, wenn Paulus die Liebe vom praktischen Gesichtspunkt aus als die größte unter den Dreien bezeichnet (1. Kor. 13, 13), indem er an die sozialen Beziehungen der Gemeindeglieder untereinander denkt, und doch behauptet, daß der Glaube es ist, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5, 6). Wenn er (1. Kor. 13, 2) von einem Berge versetzenden Glauben ohne Liebe spricht, so ist dies eine nach seinen Prinzipien unmögliche Voraussetzung zu didaktischen Zwecken. Theoretisch genommen muß im System des Paulus notwendig der Glaube größer sein als die Liebe, weil letztere erst eine indirekte Folge des ersteren ist.

Das Wort, welches Luther mit „Glaube“ übersetzt hat, kommt



im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen von einem Stammwort her, welches unserem „trauen“ entspricht, und faßt daher die Bedeutung von „Treue“ und „Vertrauen“ in sich zusammen. In ersterer Bedeutung steht das Wort z. B. in Röm. 3, 3; Philemon V. 5; indes auch da, wo das Wort mit unserm „Glaube“ übersetzt wird, spielt doch der Begriff der Treue häufig so hinein, daß man es fast durch „Glaubenstreue“ wiedergeben könnte. Die andere Bedeutung des „Vertrauens“ bezieht sich in der Lehre Jesu noch hauptsächlich auf eine Person als Gegenstand, sei es nun in bezug auf deren wunderthätige Kraft (Matth. 8, 10; 9, 20; Mark. 4, 40), sei es in bezug auf die Gottgesandtheit derselben (Matth. 21, 32; Mark. 11, 31), sei es in bezug auf ihr Wissen verborgener Dinge und ihre Wahrhaftigkeit oder in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit hinsichtlich der von ihr als wahr aufgestellten Behauptungen (Matth. 24, 23 u. 26). Unter das persönliche Vertrauen gehört speziell das Gottvertrauen, dem die Kraft des Wundertuns verheißen wird (Mark. 11, 22—24; 1. Kor. 13, 2). Das Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit einer Person hat natürlich auch das Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Verkündigung zur Folge (Mark. 1, 15; Röm. 10, 16). In der Lehre Jesu geht die Entwicklung des Begriffes „Glaube“ nicht über diesen Punkt hinaus. — Der nächste Schritt ist der, daß aus dem Vertrauen auf die Wahrheit einer Verkündigung oder Botschaft, insofern diese eine Vorhersagung oder Verheißung für die Zukunft enthält, sich das Vertrauen auf das Eintreffen dieser Verheißung auslöst (Ap.-Gesch. 15, 11; Röm. 4, 18—21). Im allgemeinen löst sich das Vertrauen auf die Wahrheit des Inhalts gänzlich von der Form der Vermittlung dieses Inhalts ab und erhält so erst bei Paulus die Bedeutung, welche unser Wort Glauben dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach repräsentiert: Die theoretische Überzeugung von der Wahrheit des Inhalts einer Behauptung ganz abgesehen von der Form ihrer Vermittlung. So braucht Paulus das Wort auch von dem Fürwahrhalten eines nicht religiösen Inhalts gewisser ihm mitgeteilter Behauptungen (1. Kor. 11, 18). Gleichwohl bleibt auch für Paulus die Bedeutung des Vertrauens (wie schon aus obigen Zitaten hervorgeht) stets im Grunde liegen; er setzt das Wort als Gegenteil des Mißtrauens gegen den Nächsten (1. Kor. 13, 7) und spricht von einem verschiedenen Grade oder Maße des Glaubens (Röm. 12, 3 u. 6), womit nur ein verschiedener Stärkegrad des Vertrauens, nicht aber des Fürwahrhaltens gemeint sein kann, da letzteres nur sein oder nicht sein, aber nicht

in verschiedenem Grade sein kann (von höherer oder geringerer Wahrscheinlichkeit kann hier natürlich nicht die Rede sein). Nebenher mischt sich auch bei Paulus der judenchristliche Begriff des Gehorsams in den des Glaubens ein, denn da das Evangelium selbst den Glauben an sich fordert (Mark. 1, 15), so ist seine vertrauensvolle Annahme zugleich ein Akt des Gehorsams (Röm. 1, 5; 16, 26). Indem aber der Inhalt des Evangeliums zugleich die Rechtfertigung durch Christum als den Erlöser einschließt, so ist nunmehr Christus (d. h. derjenige, auf dessen persönliche Glaubwürdigkeit zuerst sich der sachliche Glaube stützte) in seiner Eigenschaft als Erlöser mit zum wesentlichen Inhalt des Glaubens geworden, und der Glaube des Christen wird nun ein Glaube an Christus (als an den Erlöser), was einen ganz andern Sinn hat als das persönliche Zutrauen, welches Jesus für den Täufer und sich selbst von den Juden fordert.\*) Das letzte Stadium der Entwicklung erreicht der Begriff des Glaubens erst in den unechten Pastoralbriefen, wo der objektive Inhalt der reinen christlichen Lehre, auch abgesehen vom subjektiven Verhalten des Individuums zu derselben, darunter verstanden wird (1. Tim. 4, 1; 6, 12; Tit. 1, 4).

Wir haben gesehen, daß dem Paulus der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung und Geistesmitteilung, also überhaupt der Errettung vom Tode und der Erlangung des Lebens ist. Bei den Nichtchristen kann von Tugend überhaupt keine Rede sein, bei den Christen aber bedarf es streng genommen keiner inhaltlichen Bestimmung der Tugend, da der Geist es ist, der im Menschen und aus dem Menschen handelt, und ist deshalb auch alles tugendhafte Handeln des Christen nicht menschliche Tugend (denn sonst wäre es ja auch menschliches Verdienst). Das Einzige im Christen, was seinen „Wandel im Geiste“ oder in der Gnade (2. Kor. 1, 12) mit seiner menschlichen Individualität als einendes Band verknüpft, ist, wie wir wissen, der Glaube, aber nicht der Glaube als Vertrauen usw., sondern nur als theoretisches Fürwahrhalten des Inhalts vom Evangelium, als rein intellektuelle Rezeptivität. Dieser Glaube kann daher auch einzig und allein als menschliche Christentugend bezeichnet werden; der Glaube ist die Tugend schlechthin, der Unglaube ist das Laster oder Verbrechen schlechthin; vom christlichen Standpunkt

---

\*) In Matth. 18, 6 ist der Zusatz: „die an mich glauben“ unechtes Einschlebsel.

des Paulus gibt es keinen andern Maßstab für die Tugend und Untugend als Glauben und Unglauben, Fürwahrhalten oder Fürfalschhalten des Inhalts des Evangeliums. Der Glaube ist der Stellvertreter der Gerechtigkeit oder Moralität in den jüdischen und heidnischen Systemen; inhaltliche Sittlichkeit (welche, wie oben bemerkt, rückfälligerweise mit Gerechtigkeit identifiziert wird), gibt es überhaupt nur infolge des Glaubens; der Glaube wird als Gerechtigkeit und der Unglaube selbstverständlich als Ungerechtigkeit gerechnet. Der Glaube macht selig (Röm. 1, 16; 10, 9—10), der Unglaube ist ein Geruch des Todes zum Tode (2. Kor. 2, 16) wegen seines Ungehorsams gegen die göttliche Aufforderung zum Glauben (2. Thess. 1, 8). Wie Markus es zusammenfaßt (16, 16): „Der Gläubige und Getaufte wird errettet werden, der Ungläubige aber wird verdammt werden.“ Es gibt bei Paulus keinen andern Beurteilungsmaßstab mehr für den Menschen als Glauben und Unglauben; dieses Kriterium scheidet die Menschen in zwei Kategorien, die den Schafen und Böcken in der Lehre Jesu entsprechen. Die Gläubigen sind die gerechten und heiligen Auserwählten und Kinder Gottes, die Ungläubigen sind die ungerechten, unheiligen, von Gott Verworfenen und Feinde Gottes. Nach dem Evangelium ist der Gläubige verpflichtet, die Feinde Gottes auch als seine Feinde zu halten, mag er sich durch die Bande der Bluts- oder Stammverwandtschaft noch so sehr zu ihnen hingezogen fühlen (Röm. 11, 27—28). „Zieheth nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen; denn woran könnte Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zusammen Anteil nehmen? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? Welche Übereinstimmung ist zwischen Christus und Belial? Oder was für ein Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? . . . . Deshalb ziehet fort aus ihrer Mitte und sondert Euch ab, spricht der Herr, und rühret kein Unreines an, so will ich euch annehmen“ (2. Kor. 6, 14—17). Die rückfälligen Gemeindeglieder, zu deren Besserung die schärfste Kirchenzucht sich als unzulänglich erweist, werden aus der Gemeinde ausgestoßen zu den Gottgerichteten draußen (1. Kor. 5, 13).

Nur das Evangelium, wie Paulus es lehrt, ist das echte, welches erretten kann; jeder Andersgläubige steht dem Ungläubigen gleich. „Aber auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch das Evangelium anders predigen würde, als wir es euch gelehrt haben, der sei verflucht! Und abermals sage ich euch nun, wie wir gesagt haben: wenn euch jemand das Evangelium anders predigt,

als welches ihr von uns empfinget, der sei verflucht!“\*) (Gal 1, 8—9). „Wollte Gott, daß sie auch ausgerottet würden, die euch verstören“ (Gal. 5, 12), „die Hunde!“ (Phil. 3, 2). Je eher sie dies doch nahe bevorstehende Verderben ereilt, desto besser für die Gläubigen, die durch sie nur verführt und durch die Berührung mit ihrer Unheiligkeit entweiht werden können. Den verirrtten Bruder „dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn“ (1. Kor. 5, 5) ist der Wahlspruch für alle Ketzer- und Hexenexekutionen der Inquisition geworden. An den Heiligen aber ist nichts Verdammliches mehr (Röm. 8, 1); wer darf einen Vorwurf gegen sie erheben, wer sie verurteilen (Röm. 8, 33—34)? Wahrlich, wer ihren Wert antastet, der tastet nicht den Menschen, sondern Gott selbst an, der ihnen seinen heiligen Geist gibt (1. Thess. 4, 8)! Die Heiligen stehen so hoch, daß sie (als die Miterben der Herrlichkeit Christi) die Welt, ja sogar die Engel richten werden (1. Kor. 6, 2—3), sie haben auf nichts so sehr zu achten, als auf die Bewahrung ihrer Heiligkeit, welche in der Freiheit von jeder Befleckung besteht. Wenn die Summe aller Regeln des Verhaltens gegen die Ungläubigen darin besteht, sich von ihnen abzuwenden und jede Berührung mit ihnen als Verunreinigung zu meiden (außer zum Zweck der Proselytenmacherei), so ist nicht einzusehen, wie von einer Liebe gegen die Ungläubigen die Rede sein kann, gegen welche die Feindschaft geboten ist. Paulus kennt das Gebot Jesu: „liebet eure Feinde“ nicht, der Wortlaut desselben fehlt bei ihm unter den verwandten Vorschriften. Er verbietet, sich zu rächen (Röm. 12, 19), Böses mit Bösem zu vergelten (Röm. 12, 17; 1. Thess. 5, 15), und gebietet die Verfolger zu segnen (Röm. 12, 14), weil es ja für den Christen vorteilhaft ist, recht viele um sich her zu haben, die ihn mißhandeln und verfolgen, damit er im Leiden Christo ähnlich werde (2. Kor. 1, 5—6; Phil. 3, 10; Kol. 1, 24), was ja eine Bedingung des Seligwerdens ist (Röm. 8, 17). Die Vorschrift, daß man den Verfolgern nicht fluchen solle, stimmt freilich wenig mit der von ihm selbst geübten Praxis überein. Er zitiert auch (Röm. 12, 20) die Stelle vom Speisen und Tränken des Feindes aus den Spr. Sal.; aber wo er von der Nächstenliebe spricht, ist dieselbe immer als die Liebe der christlichen Brüder untereinander ausdrücklich bezeichnet (Röm. 12, 10; 1. Thess. 4, 9—10) oder doch als solche

\*) Das griechische Wort „Anathema“ ist die Übersetzung eines hebräischen Wortes, das genau unserm „Fluch“ entspricht.



gemeint (Röm. 13, 9—10, vgl. V. 8; 1. Thess. 3, 12 — „gegen jedermann“ bedeutet hier nur: ohne Ansehen der Person, wie aus der Parenthese erhellt). Der Begriff des Nächsten schrumpft wesentlich auf den des Glaubensgenossen zusammen, und so wird man wohl auch den persönlichen Feind, den man speisen und tränken soll, sich als Glaubensgenossen zu denken haben. Nur eine einzige Stelle (Gal. 6, 12) bezieht zwar nicht die Liebe, aber doch wenigstens das sittliche Handeln auf alle und hebt nur die Glaubensgenossen am meisten hervor; man muß hierauf Gewicht legen, denn es ist schon anzuerkennen, daß die ungläubigen Hunde nicht überhaupt außer dem natürlichen Moralgesetz für die Heiligen stehen. Wenn Paulus den Christen verbietet, einer den anderen zu richten, so ist dies ausdrücklich nur von den Brüdern untereinander gesagt (Röm. 14, 13); denn die da draußen braucht keiner mehr zu richten, da sie so wie so verdammt sind (1. Kor. 5, 12—13). Den grimmigen Ausbrüchen der bittersten Intoleranz gegenüber gibt es keine Stelle im Paulus, die sich zu gunsten der Toleranz gegen Andersgläubige oder Ungläubige deuten ließe. Und dies ist keine bloße Folge seines Charakters, sondern eine ebenso notwendige und ebenso unausweichliche Konsequenz aus dem Prinzip des Glaubens wie der geistliche Hochmut.

Der Glaube kann nicht tolerant sein, insoweit er sich für die Bedingung der Seligkeit hält; er kann es am allerwenigsten, wenn er sich für den alleinigen Maßstab des Menschenwertes hält und die Tugend mit sich identifiziert. Alle dogmatischen Religionen sind intolerant. „Wenn dich dein Bruder, deiner Mutter Sohn, oder dein Sohn, oder deine Tochter, oder das Weib in deinen Armen, oder dein Freund, der dir ist wie dein Herz, überreden würde heimlich und sagen: Laß uns gehen und anderen Göttern dienen, . . . so bewillige nicht und gehorche ihm nicht. Auch soll dein Auge seiner nicht schonen und sollst dich seiner nicht erbarmen, noch ihn verbergen, sondern sollst ihn erwürgen. Deine Hand soll die erste über ihn sein, daß man ihn töte und danach die Hand des ganzen Volkes. Man soll ihn zu Tode steinigen, denn er hat dich wollen verführen von dem Herrn . . . Auf daß ganz Israel höre und fürchte sich, und nicht mehr solches Übel vornehme unter euch“ (5. Mos. 13, 6—11).\*) Muhammed und Buddha verhängen über den Un-

\*) Daß dies nicht bloße Theorie blieb, weiß jeder aufmerksame Leser des alten Testaments; ich erinnere nur an den Bericht (4. Mos. Kap. 25) nach

glauben ewige Strafen, während alles Übrige mit endlicher Strafdauer gesühnt werden kann. Jede neue Religion und jede neue Sekte eifert nur so lange gegen die Intoleranz, als sie von ihren Unterdrückern solche zu leiden hat, und wird, wenn sie zur Herrschaft kommt, stets noch intoleranter als ihre Vorgängerin. Auch der Protestantismus ist nur in den Punkten tolerant, welche ihm als indifferent zur Erlangung der Seligkeit erscheinen, aber in den sogenannten unerschütterlichen Glaubensgrundlagen des allgemeinen Christentums ist er gerade so intolerant wie irgend eine andere Religion, nur daß er sich in den Mitteln und Äußerungen der Intoleranz dem Geist der Zeit und den Staatsgesetzen beugen muß. Eine Religion des Glaubens und Toleranz sind unvereinbare Begriffe.

Der Glaube ist das Surrogat der Gerechtigkeit. Wenn es im Judentum und in den heidnischen Systemen auf die Moralität der Gesinnung und des Handelns ankam, so kommt es im Paulinismus ganz ausschließlich auf die Wahrheit des Glaubens an, da erstere an und für sich als unerreichbar erkannt ist, dem Gläubigen aber von selbst zufällt. Nicht mehr die Moralität der Gesinnung und des Handelns ist das Merkmal, nach welchem Gott im jüngsten Gericht selig spricht und verdammt, sondern die Wahrheit des Glaubens, da der wahre Glaube, aber auch nur dieser, statt der Gerechtigkeit angerechnet wird. Im Judentum und Heidentum wird der Mensch nach moralischen und praktischen Kriterien beurteilt, im Paulinismus, der mit aller Werkgerechtigkeit gebrochen, nach einem intellektuellen und theoretischen Entscheidungsgrund, und zwar deshalb, weil nur letzterer jedes menschliche Verdienst schlechthin ausschließt. Wäre die Annahme (und das Festhalten) des Glaubens selbst eine spontane Tätigkeit von seiten des Menschen, so wäre hiermit eine neue Werkgerechtigkeit gesetzt, der jüdische Standpunkt nur modifiziert, nicht überwunden, und dem Menschen wiederum ein Verdienst beizumessen, — alles Dinge, die gänzlich gegen den Geist des Paulinismus verstoßen. Wir haben aber auch bereits gesehen, daß das Annehmen des Glaubens selbst eine bloße Rezeptivität des Menschen ohne alle Spontaneität ist, daß die Aktivität bei diesem Vorgange ausschließlich auf Seiten der Gnade, oder bestimmter des Geistes Gottes, Christi oder des heiligen Geistes liegt.

welchem Moses 24 000 Moabiter bloß um ihrer Religion willen, die auch Israeliten zum Abfall verführte, meuchlings abschlachten ließ.

Wer hieran noch zweifeln könnte, der denke nur an die Lehre von der Gnadenwahl. Wie Gott von Anfang an (2. Thess. 2, 13) vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4) einen Teil der ideell erschaffenen Menschen nach dem Ausfall ihrer Besichtigung zu Gefäßen der Barmherzigkeit erwählte, einen anderen als Gefäße des Zorns verwarf, so sorgt er auch dafür, daß an die Erwählten der geschichtliche Akt der Berufung (vgl. 1. Kor. 7, 17—22) ergeht, welcher seinen ewigen Heilsratschluß an ihnen historisch in der Zeit verwirklicht. Die Vermittelung der Berufung (nicht die Berufung selbst) ist die Predigt des Evangeliums, eine Vermittelung, ohne welche der Glaube historisch und psychologisch nicht realisiert werden kann (Röm. 10, 14). Bei Jesus ist die Predigt des Evangeliums selbst die Berufung, welcher zu gehorchen der Spontaneität der Hörer anheimgestellt bleibt (daher viele berufen, wenige auserwählet). Bei Paulus hingegen ist die Erwählung und Berufung die Bedingung für die Wirksamkeit des Evangeliums, denn nur dem Berufenen (zur Errettung Bestimmten) ist es eine Gotteskraft (1. Kor. 1, 18 und 24), wie man auch an der Kraftäußerung des Evangeliums an einem Menschen seine Erwähltheit erkennt (1. Thess. 1, 4—5); den nicht Berufenen aber, die dem Verderben verfallen sind, ist es eine Torheit (1. Kor. 1, 18). So ergeht denn auch bei Paulus die Predigt des Evangeliums nur an die Berufenen (1. Kor. 1, 24), und die Nichterwählten hören sie nur zufällig zu ihrem Verderben mit an; so sind ferner bei Paulus nur die Erwählten berufen, da alle Berufenen zur Herrlichkeit eingehen (Röm. 8, 30). Für das jüdische Bewußtsein waren selbstverständlich die Juden die Erwählten, weil Glieder des erwählten Volkes, die Verworfenen aber die Heiden; bei Paulus werden umgekehrt die Heidenchristen zu Erwählten, die Juden zu Verworfenen, weil sie nicht an Jesus als an den Messias glauben wollen.

Es liegt auf der Hand, daß unter diesen durchaus fatalistischen Voraussetzungen von einer Verantwortlichkeit des Individuums im Sinne indeterministischer Willensfreiheit keine Rede mehr sein kann. Die Frage nach der Verantwortlichkeit für Gesinnung und Handeln ist im Paulinismus überhaupt völlig indifferent, da es allein auf den Glauben ankommt; die Annahme des Glaubens aber ist durch Gnadenwahl und Geisteswirkung determiniert. Ohnehin müssen selbst diejenigen, welche im Gebiet des praktischen Wollens und Handelns einen gewissen Indeterminismus für berechtigt anerkennen, doch die intellektuellen Prozesse des Fürwarhaltens oder Fürfalschhaltens

(welche zwar noch nicht der ganze Glaube, aber doch die unerläßliche Bedingung desselben sind), dem unbedingten Determinismus unterworfen denken. Alles Eingreifen von Empfindungen und Interessen in den intellektuellen Prozeß kann diesen nur stören und verfälschen; denn insoweit die Interessen und Empfindungen berechnete intellektuelle Elemente enthalten, insoweit sind dieselben schon innerhalb des intellektuellen Prozesses selbst in Rechnung gestellt; insoweit sie aber solche nicht enthalten, sind sie in sich selbst unklar, blind, und der Erfolg ihres Wirkens hinsichtlich der intellektuellen Wahrheit ein zufälliger. Kurz und gut, die Paulinische Religion des Glaubens hebt die persönliche Verantwortlichkeit und damit die logische Zulässigkeit der Rechenschaftsabforderung vor einem transzendenten Forum auf. Der Lohn für die Gläubigen entspricht nach Paulus durchaus keinem Verdienst auf ihrer Seite; dem Ungläubigen war es als nicht Berufenen und nicht vom Geiste Unterstützten physisch unmöglich (1. Kor. 2, 14), das Evangelium anders denn als eine Torheit zu betrachten (vgl. 1. Tim. 1, 13), und ihre Strafe trifft sie mithin ohne Schuld, da sie ja durch Adam unter das unerbittliche Gesetz der Sünde gestellt waren.\*) Wir erkennen hier am Schlusse der Paulinischen Lehre denselben Mangel an Gerechtigkeit in bezug auf die Belohnung und Bestrafung der verdienstlosen und schuldlosen Menschen, die wir im Anfang derselben in der so gearteten Erschaffung derselben fanden, daß nur der kleinste Teil zur Seligkeit erwählt werden kann, der bei weitem größere aber zur Verdammnis verworfen werden muß.

Der Paulinismus ist im Prinzip Fatalismus; dies zeigt sich schon oben in der äußerlichen Determiniertheit des Menschen durch die Eingriffe einerseits dämonischer böser Mächte, andererseits der göttlichen Gnade, die dem Menschen durchaus als ein Schicksal, gegen das er ohnmächtig ist, gegenübertritt. Sofern nun Paulus gegen seine

---

\*) Wenn Paulus davon spricht, daß nicht alle dem Evangelium gehorchen (Röm. 10, 16), so ist damit keineswegs eine Spontaneität der Verweigerung des Gehorsams ausgedrückt, sondern nur das Faktum umschrieben, daß nicht alle berufen sind, — unbeschadet dessen, daß den Ungehorsamen das Verderben sicher ist (2. Thess. 1, 8). In Gal. 5, 7—8 ist nicht von einem Ungehorsam gegen das Evangelium, sondern von einer Abweichung von der Wahrheit des reinen heidenchristlichen Paulinismus nach dem Judenchristentum hin die Rede, nach deren Urhebern Paulus forscht. Wäre es möglich, daß ein Erwählter das Evangelium ablehnen könnte, so müßte sich ja Gott im Akt der Erwählung geirrt haben.



dort vertretene Auffassung inkonsequent wird und dem Menschen selbst doch noch einen Anteil an der Bestimmung seines Handelns beimißt, wird sein Fatalismus zu einer inneren Determiniertheit durch den anerschaffenen Charakter. Die innere psychologische Gesetzmäßigkeit versteht Paulus durchaus nicht im Sinne sittlicher Selbstzucht und allmählicher sittlicher Selbstmodifikation des Charakters, sondern nur im Sinne eines sich Auslebens des unabänderlichen Charakters. Die Anerschaffung dieses nicht nur für das eigene Tun, sondern auch für die Aufnahme oder Zurückweisung der Gnade maßgebenden Charakters ist die Gnadenwahl; deshalb ist die Lehre von der Gnadenwahl nicht ein zufälliges Anhängsel, sondern die schärfste und reinste Konsequenz, ja geradezu der Gipfel und Schlußstein des Paulinischen Systems. Gott hat zuerst die Menschen ideell geschaffen, dann hat er sich seine ideale Schöpfung betrachtet und offenbar nach dem Befund der Charaktere die Erwählung vorgenommen, wenn dieselbe nicht völlig planlos willkürlich stattgefunden haben soll. Welches aber kann wohl der entscheidende Punkt im Charakter gewesen sein, nach dessen Beschaffenheit Gott seinen Entschluß genommen hat? Was anderes als die damals noch latente Eigenschaft des Gemüts, welche später bei ihrer Entfaltung den Adel, die Reinheit und Schönheit des Charakters bestimmte, was anders als die Liebe? Gott erkennt denjenigen, der ihn liebt, als solchen (1. Kor. 8, 3), und hat denen, die ihn lieben, die unaussprechliche Seligkeit des Reichs bereitet (1. Kor. 2, 9; vgl. Jak. 1, 12; 2, 5). Nach dem Zusammenhange von Röm. 8, 28—30 sind aber die Gott-Liebenden, denen alle Dinge zum Besten gereichen müssen, dieselben, welche vorher erkannt, erwählt und berufen sind, und denen die Herrlichkeit bereitet ist. Hier kann natürlich nicht von einer erst durch den Geist nach der Taufe gewirkten Liebe die Rede sein, sondern nur von einer angeborenen und von Gott von Ewigkeit her ideal anerschaffenen Charaktereigenschaft. Besäßen die Menschen nicht schon bei dem vorzeitlichen Akt der Erkennung durch Gott irgend welche Charaktereigenschaften, so würde ihnen ja die charakteristische Individualität fehlen, und sie würden ununterscheidbare Vervielfältigungen des Gattungstypus „Mensch“ sein, unter denen jede Auswahl unmöglich wäre. Ist aber die Liebe, nach welcher die Erwählung erfolgt, anerschaffene Charaktereigenschaft, so ergibt sich daraus sofort, daß es eine zu enge Einschränkung ist, sie bloß als Liebe zu Gott zu fassen, wenn auch dieser Zusatz sie mit Recht als die höchste,

reinste und geistigste Liebe bestimmt. Wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht anders als auch die Menschen lieben (1. Joh. 4, 20); wer wahre Menschenliebe sein nennt, kann nicht anders, als Gott lieben, sobald sein Verstand in Gott ein Wesen erkennt, das fähig ist, geliebt zu werden. Das ist keine rechte Liebe, die hier lieben und dort hassen kann. Ein liebereiches Gemüt kann nicht anders als lieben, sei es Mensch oder Gott; ein liebloses liebt niemand als sich selbst.

Die Gnadenwahl ist nicht eine so abstruse Erfindung wie die Rationalisten meinen; sie ist eine tiefe Wahrheit, insofern die Mitgift der Liebe selbst die höchste Gnadenwahl ist. In der Anerschaffung eines liebevollen oder lieblosen Charakters hat Gott schon die Gnadenwahl geübt; er braucht seine idealen Geschöpfe nicht erst hernach noch einmal zu sortieren. Wer aber durch die Gnadenwahl bereits die Mitgift der Liebe\*) auf den Lebensweg miterhalten hat, der braucht die Liebe nicht erst durch die Vermittlung des Glaubens, der Taufe und des heiligen Geistes zu empfangen, denn er hat sie schon und in ihr „des Gesetzes Erfüllung“ (Röm. 13, 8—10), d. h. die Gerechtigkeit auch ohne den Glauben. Wenn die anerschaffene Liebe nach Paulus der Grund der Erwählung und die Erwählung der Grund für die Annahme des Glaubens ist, so ist ja die Liebe nicht mehr bloß größer als der Glaube (1. Kor. 13, 13), sondern auch tiefer und ursprünglicher als der letztere, so ist die Liebe der Grund des Glaubens und nicht mehr der Glaube der Grund der Liebe. Man sieht hier, auf dem Gipfel des Paulinismus angelangt, daß die systematisch durchgeführte Religion des Glaubens sich selbst aufhebt, indem sie über sich hinausweist — auf die Religion der Liebe.

Jedes unbefangene Gemüt, jeder natürliche religiöse Sinn wird sich in den Paulinischen Briefen von keinen Stellen wärmer und schöner angesprochen fühlen, als von denjenigen, wo die rabbulistisch verzwickte Rechtfertigungslehre für Augenblicke in den Hintergrund tritt und Ansätze zu einer die Johanneische Auffassung antizipierenden Religion der Liebe sich zeigen. Wären diese schönen Keime zur Entwicklung gelangt, anstatt vorübergehende, auf die Gesamtheit

---

\*) Der Ausdruck Liebe steht hier im Sinne der vornehmsten, edelsten und umfassendsten aller instinktiven sittlichen Triebfedern, deren Vorhandensein alle sonst erforderlichen sittlichen Gefühle unter sich begreift, und unter Voraussetzung nur mittlerer vernünftiger Anlagen ausreicht, um das Individuum zu sittlicher Lebensführung zu befähigen.

seines Lehrstandpunkts einflußlose Andeutungen und zusammenhangslose Velleitäten zu bleiben, so würde Paulus eben dadurch dasjenige gewonnen haben, was in seiner Lehre fehlt, eine dem Formalprinzip der religiös-sittlichen Autonomie entsprechende inhaltliche Bestimmung für das positiv Sittliche; hätte er diese inhaltliche Bestimmung der Liebe mit der formellen Bestimmung der Freiheit vom heteronomen Gesetz verbunden und beide zu Polen genommen, auf denen die Achse seines neuen Systems ruhen konnte, so würde er den Grundwiderspruch seiner Lehre vermieden, nämlich den Begriff der jüdischen Gerechtigkeit nicht bloß formell, sondern auch materiell überwunden, die aus ihm herstammenden Widersprüche seiner Rechtfertigungslehre sich erspart und den positiven Wert des Johanneischen Evangeliums ohne dessen Ausschreitungen mit dem seinigen vereinigt haben.

Es ist müßig, darüber zu phantasieren, welche Verirrungen dem Christentum erspart worden sein möchten, wenn sein tatsächlicher Begründer mehr als die eine Hälfte seiner Aufgabe gelöst hätte; in der Wirklichkeit muß man zufrieden sein, wenn Ein Mensch nur in einem Punkte der Entwicklung einen großen Impuls gibt, und das hat Paulus mit seiner prinzipiellen Überwindung der jüdischen Gesetzesreligion getan. Nur in dieser negativen Leistung liegt seine bleibende geschichtliche Bedeutung, während der positive Inhalt dessen, was er an die Stelle des Negierten zu setzen versuchte, in jeder Hinsicht der Kritik verfällt.

Nachdem wir dieses positive System von seinem psychologischen Fundament bis zu seinem Gipfel verfolgt, haben wir es als ein bewunderungswürdig kühnes, aber (auch abgesehen von seinen inkonsequenten Episoden und Verzerrungen) in sich haltloses transzendentes Luftschloß erkennen müssen. Seine Voraussetzung der absoluten und rettungslosen Niederträchtigkeit und Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen ist ebenso einseitig und unwahr, wie seine Behauptung der absoluten Gerechtigkeit, Heiligkeit und Sündenunfähigkeit des wiedergeborenen Menschen; beides sind reell unmögliche, abstrakte Fiktionen. Seine Tendenz, alles Gute und Edle, was der Mensch in sich findet, nicht als sein eigen, sondern als eine vom Jenseits in ihn herübergreifende Macht anzuschauen, ist die kritiklose Überstürzung in der religiösen Hingebung eines kindlichen Gemüts, das jeden Verlust an sich selbst für einen Gewinn hält, weil es seinen Gott dadurch bereichert. Seine Vernichtung der prak-

tischen Moralität zugunsten des Glaubens ist ein kühnes Wagnis, dessen zerrüttende Gefahr für die Menschen überall da historisch zutage getreten ist, wo man mit seiner konsequenten Durchführung Ernst gemacht hat, und in welchem die zügellosen Schwarmgeister aller Jahrhunderte eine ausreichende biblische Rechtfertigung für ihren Umsturz der sittlichen Weltordnung gefunden haben. Sein Determinismus kann nicht leben und nicht sterben, weil er nicht den Mut hat, die Verantwortlichkeit des Menschen für das Jenseits fallen zu lassen, und nicht die Fähigkeit hat, die Verantwortlichkeit des Menschen für das Diesseits auf deterministischer Basis zu begründen. Vielfach ein Aufschwung zu genialem Fluge und immer wieder ein schnelles Erlahmen wegen Mangel an rationeller Kraft philosophischer Durchbildung — talmudisch sprunghaft im ganzen Gedankenbau wie im Einzelnen — das ist das Gesamturteil über die Leistung des Paulus.

Zwei Punkte waren es besonders, in welchen die tatsächliche Unhaltbarkeit der Paulinischen Theorien empirisch sich auch der flüchtigsten Beobachtung aufdrängen mußte. Das sündhafte Leben der Heiligen, die des Sündigens unfähig sein sollten, und der Mangel einer objektiven Moral diesen Ausschweifungen gegenüber, woraus dann der Rückfall in die Anpreisung der Werkgerechtigkeit folgte. Der in der Taufe empfangene heilige Geist hielt offenbar das Versprochene nicht, nämlich die Gläubigen vom Gesetz der Sünde zu befreien und ihnen die Gabe der Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verleihen. Paulus suchte dies als Rückfälligkeit zu erklären (Gal. 4, 8—11; 1. Kor. 1, 10, 12); aber wenn die Kraft der Sünde gebrochen ist und die Heiligen nicht mehr in dem mit Christo begrabenen Fleische sind (Röm. 8, 9), wo kommt, da die menschliche Vernunft immer das Gute gewollt hat und außerdem selbst wiedergeboren ist, noch überhaupt die Kraft her, welche dem mitgeteilten Geist Widerstand leisten und gar ihn überwinden könnte? Das Fleisch und die Sünde hat nach der Theorie des Paulus mit der Taufe für den Christen aufgehört zu existieren, und doch muß er seinen Heiligen vorwerfen, daß sie noch fleischlich seien (1. Kor. 3, 1—3), und sie warnen, daß sie nicht durch ihre Freiheit dem Fleisch Raum geben (Gal. 5, 13), nicht nach dem Fleische leben, was zum Tode führt (Röm. 8, 12—13), und muß menschlich zu ihnen reden um der Schwachheit ihres Fleisches willen (Röm. 6, 19). Wo sind vor diesen einfachen Tatsachen all die schönen Theorien geblieben? Trotz Erwählung und Berufung (denn alle Gemeindemitglieder sind Berufene



und Erwählte), trotz Glaube und Taufe, trotz Wiedergeburt, Geistesmitteilung, Heiligung und Gotteskindschaft sind sie faktisch nicht vom Fleisch und seinen zum Tode führenden Begierden losgekommen, sind sie faktisch nicht vom Gesetz der Sünde befreit, sind sie aufs neue dem Gericht und Verderben verfallen (Röm. 14, 23; 1. Kor. 11, 29) und vom Gottesreich ausgeschlossen (1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 21), sind sie gerade noch das, was sie vorher waren, schwache Sterbliche, in denen das Böse und das Gute miteinander kämpfen. Die Theorie, wenn sie praktisch werden will, muß also von ihrem Kothurn heruntersteigen und den Menschen nehmen, wie er ist, wie er immer und überall, mit und ohne Christentum ist. Diese Anschauung ist aber absolut unvereinbar mit dem theoretischen System; richtig ist sie, soweit sie aus der Erfahrung geschöpft ist, und falsch ist sie nur darin, daß sie glaubt, der Mensch sei vor der Taufe anders gewesen, oder es sei durch die Taufe irgend etwas an ihm geändert, z. B. ein wenn auch ganz kleiner, so doch wachstumfähiger Keim sittlicher Kraft in ihm gepflanzt, der nicht vorher schon vorhanden gewesen wäre. Denn einerseits ist es falsch, daß im natürlichen Menschen gar keine Kraft zum Guten wohne, andererseits vernichtet eine einzige Sünde die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Heiligen, konstatiert, daß er nicht im Stande der Gnade und unter dem Gesetz des Geistes, sondern unter dem Gesetz der Sünde steht, und beweist mithin, daß das Fleisch des natürlichen Menschen in ihm nicht ertötet und keine Neugeburt im Geiste oder Wiedergeburt an ihm stattgefunden hat, mit einem Wort, daß die Taufe an ihm vergeblich war, und er sich noch im Zustand des natürlichen Menschen befindet. Dann ist er aber auch noch nicht Christ, sondern will es erst werden; dann hat er von neuem auf seine Rechtfertigung und Wiedergeburt zu sinnen, der Glaube tritt von neuem in seine rechtfertigende Bedeutung, und die Konsequenz wäre die, daß er sich, da die erste Taufe nichts genutzt hat, nach jeder Sünde von neuem taufen ließe, um von neuem die Sünde abzuwaschen und womöglich zur Fleischestötung, zur Wiedergeburt und zum Empfang des Geistes zu gelangen. Jedenfalls muß, da der bei der Taufe mitgeteilte Geist sich als kraftlos erwiesen hatte, Gott selbst immerfort von neuem eingreifen, wenn er ja noch gerettet werden soll; Gott muß ihm z. B. die Versuchung leicht machen (1. Kor. 10, 13), den, der im Begriff ist zu straucheln, zum Stehen bringen (Röm. 14, 4) und den Wankenden befestigen und aufrecht erhalten, daß er untad-

lich bleibt bis zum Tag des Herrn (Röm. 16, 25; 1. Kor. 1, 8—9). Freilich ist hierbei nicht einzusehen, warum Gott sein nun doch einmal stattfindendes persönliches Eingreifen nicht gleich so kräftig macht, daß dem Teufel ein für allemal sein Spiel verdorben wird, was ihm doch keine Mühe machen könnte. Statt dessen wirkt er dem Teufel recht vorsichtig immer nur ein klein wenig entgegen, so daß die Gelegenheit immer neuer Einwirkungen nach neuem Falle offen bleibt, und macht so den Menschen gleichsam zu einer Wippschaukel, an der immer abwechselnd die Seite, wo der Teufel reitet, und die, wo Gott drückt, in die Höhe geschneilt wird, während der Mensch selbst eingestandenermaßen viel zu schwach ist, um einer dieser ihm unendlich überlegenen Mächte Widerstand zu leisten, sondern nur einen wehrlosen Spielball ihrer Launen abgibt. Daß jeder wirkliche Mensch Einheit des natürlichen und geistlichen Menschen ist, daß der einwohnende Geist oder die Gnade integrierender Bestandteil jedes wirklichen Menschen ist, und daß ihre Wirksamkeit sich nach psychologischen Gesetzen entfaltet, das sind Gedanken, die einem Paulus ganz fern liegen müssen und nicht in ihn hineingetragen werden dürfen. Den Begriff der Entwicklung hat Paulus nur auf den einzigen Punkt angewendet: auf die providentielle Erziehung der Menschheit oder genauer des jüdischen Volkes durch das Gesetz zu einem Grade des Sündenbewußtseins und Erlösungsbedürfnisses, daß die Bedingungen für den geschichtlichen Erlösungsvorgang gegeben waren. Aber der Begriff der psychologischen Entwicklung, der Entfaltung der Gnade aus kleinen Anfängen nach psychologischen Gesetzen zu immer größerer Macht, liegt ihm völlig fern. Deshalb ist er auch außer Stande, den erfahrungsmäßigen Tatbestand der Rückfälligkeit und der allmählichen Überwindung der Sündhaftigkeit im steten Kampfe mit seiner Lehre von der transzendenten, in den Menschen hineinfahrenden und ihn beherrschenden Gnade zu vereinigen.

Hier erhebt sich nun aber die schwierige Frage: mit welchem Recht kommt Paulus oder sonst jemand dazu, einen getauften Heiligen, der doch frei vom Gesetz ist und handelt, wie er vom Geiste getrieben wird, einer Sünde zu zeihen? Sagt er nicht selbst, daß niemand einem Christen etwas vorwerfen oder ihn verurteilen dürfe (Röm. 8, 33—34), wenn er nicht Gott selber antasten will (1. Thess. 4, 8), sagt er nicht selbst, daß kein Bruder den andern richten solle (Röm. 14, 13), und daß außer dem Selbstgericht des eigenen Gewissens (1. Kor. 11, 31) Gott der einzige Richter über den Men-

schen sei (1. Kor. 4, 4)? Was soll den Christen die negative Befreiung vom göttlichen Gesetz des alten Testaments, wenn sie nur dem Menschengesetz hierarchischer Willkür oder gar der Abstimmung der Heiligen nach zufällig gruppierten Mehrheiten die Bahn ebnet, wenn sie nicht zu dem Positiven der Subjektivität des eigenen (durch die Wiedergeburt geistlich erneuerten) freien Gewissens führt, wenn nicht hinfort „ein Jeglicher für sich selbst Gott Rechenschaft ablegen soll“ (Röm. 14, 12), wenn nicht „dem Gewissen des andern“ schlechterdings das Recht abgesprochen wird, „meine Freiheit seinem Urteil zu unterwerfen“ (1. Kor. 10, 29)? Wenn ein Bruder dem andern vorwirft, unsittlich zu handeln, so kann er dies bei dem Mangel jeglichen objektiven Maßstabes doch nur in dem Gefühl, daß ihm der heilige Geist, von dem er sich ergriffen glaubt, verbieten würde, so zu handeln. Wenn aber der andere behauptet, daß ihm der heilige Geist gerade so zu handeln gebiete, so steht Subjektivität gegen Subjektivität, und die Streitfrage ist unentscheidbar, wenn nicht hierarchische Autorität oder Majorisierung eintritt, beides tausendmal schlimmer als das aufgehobene Gesetz des alten Bundes. Man sieht, die Paulinische Religion des Glaubens ist die Religion der gesetzlosen souveränen Subjektivität, die alles als erlaubt und nur nicht alles als opportun betrachtet (1. Kor. 6, 12; vgl. 9, 1 u. 5—6), und ihre Konsequenz ist — die Libertinage, eine Konsequenz des Paulinismus, die nicht erst heute in Amerika gezogen wird, deren Bekämpfung vielmehr in allen Paulinischen Briefen, namentlich in den späteren unechten, sehr ersichtlich ist. Auch die Liebe hat ja bei Paulus nur die Bedeutung einer subjektiven empirischen Abstraktion von den Impulsen des heiligen Geistes, keineswegs an und für sich die eines eigenen Moralprinzips. Man erkennt, daß ihre Erhebung zu einem solchen der nächste unvermeidliche Schritt ist, um für die Aufhebung des Gesetzes einen objektiven Ersatz zu gewinnen und aus der bodenlosen Unberechenbarkeit des „Getriebenwerdens vom Geiste“ herauszukommen. So erscheint auch von praktisch-ethischem Gesichtspunkt aus der Fortgang zur Religion der Liebe als notwendige logische Forderung.

Paulus steht der Konsequenz der Libertinage völlig ratlos gegenüber, da sein eigenes Grundprinzip: „das Getriebenwerden vom Geiste“ ihm keine Mittel gegen dieselbe in die Hand gibt. Unfähig, sein eigenes Prinzip positiv zu überwinden, und genötigt, die logischen Konsequenzen desselben in der Praxis zu bekämpfen, muß er not-

wendig in den von ihm bereits überwundenen Standpunkt, den der Werkgerechtigkeit, zurückfallen. Mit jeder neuen schlimmen Erfahrung muß sich seine Neigung zu dieser Rückfälligkeit steigern; daher ist in seinem ersten, dem Galaterbriefe, noch nichts davon zu merken; im ersten Korintherbrief zählt er bereits die Laster auf, „die das Reich Gottes nicht ererben werden“ (6, 9—10); im Römerbrief endlich ist der Rückfall am stärksten. „Nicht die das Gesetz hören, sondern die es tun, werden gerechtfertigt werden“ (Röm. 2, 13); denn Gott „wird einem Jeglichen nach seinen Werken geben: den einen nach ihrem Ausharren in guten Werken . . . . das ewige Leben; den andern, die zänkisch und ungehorsam . . . . sind, Grimm und Zorn, Trübsal und Angst über die Seele jedes Menschen, der böse Werke tut . . . . , aber Herrlichkeit, Ehre und Friede jedem, der gute Werke tut“ (Röm. 2, 6—10). Während im Paulinischen System die völlige Gleichgültigkeit der Werke nicht stark genug betont werden kann, werden hier wie in der Lehre Jesu und im Judenchristentum die Werke als Maßstab der jenseitigen Vergeltung hingestellt und der auf die Werke gesetzte Lohn und Strafe als Motiv zur Erzielung guter und Verhinderung böser Werke ausgebeutet (vgl. auch Röm. 8, 13). Man kann sich keine gröbere Inkonsequenz denken, und jeder Vermittlungsversuch ist hier verlorene Mühe. —

Am Schlusse der Lehre Jesu fanden wir unsern Blick eingengt von den Schranken der jüdischen Nationalität und der mosaïschen Gesetzesreligion; am Schlusse der Lehre des Paulus finden wir unsern Blick genötigt, von der erklommenen Höhe in unabsehbare Fernen der Entwicklung hinauszuschweifen. Die Perspektive der Lehre Jesu geht rückwärts auf das beschränkte Judentum, dessen Erfüllung sie sein will; die Perspektive des Paulinismus geht vorwärts in die Unendlichkeit. Die Lehre Jesu zeigt nirgends einen Punkt, wo sie notwendig zur lebendigen Fortentwicklung hindrängt, sie kann nicht zu neuen Gebilden entfaltet, sondern nur in ihrer Beschränktheit zerbrochen werden von einem, den sie nicht durch ihre Autorität einengt, weil er sie nicht kennt. Der Paulinismus hingegen hebt sich selbst in den Gipfelpunkten seiner Metaphysik und Ethik auf, indem er in die Lehre des Johannes umzuschlagen strebt. — Sehen wir von den ephemeren Illusionen des nahen Weltendes und der Messianität Jesu ab, so beschränkt sich das Wesentliche, was die Lehren Jesu und Pauli gemein haben, auf die Verbindung von irdischem Pessimismus und transzendentelem Optimismus und die hieraus hervor-



gehende transzendente quietistische Grundstimmung. Während aber Jesus orthodoxer Jude sein und demgemäß lehren wollte, war die große welthistorische Tat des Paulus der Bruch mit dem Judentum und seiner Religion des normativen Zwanges und die Gründung einer neuen auf der Gewissensfreiheit beruhenden (Röm. 14, 12; 1. Kor. 10, 29) Weltreligion. Der hellenische Kulturkreis war damals reif für eine monotheistische Religion und hätte gern Anschluß an den jüdischen Monotheismus gesucht, wenn nicht dessen nationale und gesetzliche Beschränktheit allzu abschreckend gewirkt hätten. Paulus ermöglichte es den jüdischen Proselyten und allen, die Lust gehabt hätten, es zu werden, aus Juden zweiter Klasse Christen erster Klasse zu werden, indem er ihnen den jüdischen Monotheismus in universell-kosmopolitischer Gestalt, frei von gesetzlicher Heteronomie, darbot. Er stützte die religiös-sittliche Autonomie auf das Prinzip der Einwohnung des göttlichen Geistes im Menschen und eröffnete durch dieses esoterische Prinzip, das den Griechen nicht fremd war, einer idealen Zukunftsreligion eine Bahn, die freilich innerhalb der christlichen Religionsentwicklung bisher nur von Esoterikern beschrritten worden ist. Er verschmolz so die wichtigsten Errungenschaften des jüdischen und hellenischen Kulturkreises auf religiösem Gebiete weit nachdrücklicher, als dies bisher von jüdischen Apokryphen und hellenischen Philosophen geschehen war, und sorgte durch persönliche Agitation für die Verbreitung seiner Lehre. Gegen diese ungeheure Leistung erscheint es von untergeordneter Bedeutung, daß er den Geist als etwas nicht zum menschlichen Individuum Gehöriges und insofern Transzendentes auffaßte, daß er, um ihm alle Aktivität zuzuschreiben, den Menschen jeder Aktivität beraubte, daß er den naturalistisch aufgefaßten Geist in keine klare Beziehung zu der Person Gottes zu setzen wußte und mit der Person Christi identifizierte, und daß ihm der Begriff der Entwicklung der sittlichen Gesinnung nach psychologischer Gesetzmäßigkeit fehlte. Er suchte ferner das Prinzip der neuen Religion irrthümlicherweise in der absoluten Subjektivität des Fühlens und Handelns und ihre einheitliche Norm in der intellektuellen Objektivität des Dogmas, während umgekehrt die Gewissensfreiheit sich zu allernächst in der sittlich indifferenten intellektuellen Sphäre des Dogmas muß betätigen dürfen, hingegen die ausschweifende Subjektivität des Fühlens und Handelns notwendig der Einschränkung durch eine ethische Idee von absoluter objektiver Wahrheit bedarf. Indem Paulus den sklavischen Gehorsam

gegen den normativen Zwang einer äußerlich gegebenen moralischen Autorität aufhob, hob er die Objektivität der ethischen Idee mit auf, weil er beide noch nicht zu unterscheiden wußte. Um aber irgend einen Ersatz für die verlorene religiöse Norm zu gewinnen, beging er den größeren Fehler, den Gehorsam gegen den weit schlimmeren intellektuellen Zwang einer äußerlich gegebenen dogmatischen Autorität nicht mit aufzuheben, sondern ihn dadurch ins Unerträgliche zu steigern, daß er die vorher auf beide verteilte Wichtigkeit auf ihn allein konzentrierte. Aber der unverlierbare Anfang einer Religion der Gewissensfreiheit war gemacht; die positive Aufgabe der weiteren Entwicklung konnte nur die sein, diesen Keim zu entfalten und das Prinzip konsequent durchzubilden. Uns liegt es ob, diese so lange verkannte oder nur halb anerkannte Aufgabe zu Ende zu führen, und zu diesem Werke können wir uns stärken durch das Vorbild von protestantischem Geiste, welches uns Paulus hinterlassen hat, indem er nicht nur die unmittelbare mündliche Tradition von den Lehren seines Meisters verachtete und zurückwies, sondern auch das geschriebene Gotteswort seiner Zeit als ungültig geworden zerriß. Die Aufgabe, Judentum und Hellenismus zu verschmelzen, diese Aufgabe, mit der Paulus sich abmühte, besteht für uns nicht mehr, und die zum Teil schon damals verfehlten Formen, in welchen Paulus diese Aufgabe zu lösen versuchte, sind für uns veraltet, teils bedeutungslos, teils unmöglich geworden. Aber die Aufgabe, ohne Scheu vor überlieferten Satzungen und Dogmen das Prinzip der Autonomie auf Grund der Einwohnung des göttlichen Geistes im Menschen durchzuführen, ist heute für uns dringlicher geworden, als sie es zu irgend einer früheren Zeit war.

In der Paulinischen Schule, insbesondere in den unechten Paulinischen Briefen an die Epheser und Kolosser zeigt sich bereits der Wandel der Zeiten, der zur Lehre des Johannes hinüberführt. Die Einigung zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu einer neuen christlichen Religion, die sich sowohl dem Judentum als auch dem Heidentum gegenüber als etwas Neues, Höheres weiß, ist hier bereits vollzogene Tatsache. Wenn Paulus dem Heidenchristentum noch die Gleichberechtigung mit dem Judentum hatte erkämpfen müssen, so muß nunmehr der Briefschreiber vielmehr die Heidenchristen ermahnen, nicht auf die Judenchristen herabzusehen, da diese in der Zeit vor Christo wenigstens die Verheißung Christi besaßen, während die Heiden damals ohne Gott und ohne Hoffnung in der Welt waren

(Eph. 2, 11—13). Wie es nicht religiöse, sondern wirtschaftliche Gründe gewesen waren, welche die Judenchristen bewogen hatten, die gesetzlosen Heidenchristen als christliche Brüder neben sich zu dulden, so waren es wiederum nicht religiöse, sondern politische Gründe, welche die Heidenchristen zwangen, die Gemeinschaft mit den Judenchristen festzuhalten und sich trotz ihrer Mißachtung des Gesetzes auf das alte Testament zu berufen. Denn nur das Judentum war im römischen Reich eine erlaubte Religion; eine vom jüdischen Glauben sich völlig lossagende Religionsgemeinschaft dagegen hätte eine unerlaubte Religion dargestellt. Deshalb geht alle urchristliche Apologetik schon nach den Berichten der Apostelgeschichte darauf aus, den Verdacht zu entkräften, als ob die Heidenchristen eine nichtjüdische Religion hätten, und zu betonen, daß ihre Abweichungen vom Judentum harmloser und unwesentlicher Art seien. Nun war aber der Monotheismus damals schon längst nicht mehr etwas spezifisch Jüdisches, und auf die messianischen Verheißungen des alten Testaments würden die Heidenchristen schwerlich irgend welchen Wert gelegt haben, wenn der Glaube an sie nicht das einzige Mittel gewesen wäre, um sich als Juden zu legitimieren. Die ganze fernere Entwicklung des Christentums ist durch diese unglückliche Verquickung religiöser und politischer Motive im Urchristentum in eine schiefe Bahn gelenkt; es hat bis heute deshalb den Ballast des alten Testaments an seinen Füßen mitschleppen müssen, ist infolgedessen doch wieder aus der Paulinischen Autonomie in die alttestamentliche Heteronomie zurückgefallen und belastet noch heute die Schulkinder mit der barbarischen alttestamentlichen Geschichte und den von der kritischen Theologie längst aufgegebenen Deutungen vermeintlicher oder wirklicher messianischer Verheißungen, die alle uns gar nichts mehr angehen.

In den unechten Paulinischen Briefen zeigt sich ferner schon in erheblichem Maße der gnostische Einfluß sowohl im negativen, wie im positiven Sinne. Negativ als Abwehr zeigt er sich im Kampfe gegen sittlichen Libertinismus und gegen theoretischen Doketismus in bezug auf die Person Jesu Christi; positiv tritt er in der Steigerung Christi über das Paulinische Maß hervor. Die Schöpfung und Erhaltung der sichtbaren und unsichtbaren Welt, welche die Gnostiker auf viele Äonen verteilen, wird hier auf Christus konzentriert; denn in ihm ist die Fülle der Gottheit vereinigt (Kol. 1, 16—19; 2, 9; Eph. 1, 10 u. 23). Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und

auf Erden (Eph. 1, 21—22), die er durch Höllen- und Himmelfahrt im Siege über alle widerstrebenden Mächte an sich genommen hat (Eph. 4, 8—10; Kol. 2, 15). So erlöst er auch nicht bloß die Menschheit, sondern die ganze Schöpfung (Kol. 1, 20). Aber nicht wie bei Paulus legt er zuletzt alles in die Hände des Vaters zurück; sondern er ist das Endziel der Schöpfung ebensogut wie ihr Anfang und ihre Mitte; es ist alles nicht nur durch ihn, sondern auch zu ihm geschaffen, und alles besteht nur in ihm (Kol. 1, 16—17; Eph. 1, 10). Wie er metaphysisch das Haupt der Schöpfung ist, so ist er religiös-ethisch das Haupt der christlichen Gemeinde, diese aber ist sein Leib mit mannigfachen Gliedern oder sein ihm zu erbauender Tempel und als solche erst die ihn erfüllende Fülle im religiös-ethischen Sinne des Wortes (Eph. 1, 22—23; 2, 21—22; 4, 11—16; 5, 30). In diesem allmählich zu erbauenden Tempel oder Leib Christi, der erst das Haupt Christi zur Fülle Christi vervollständigt, zeigt sich zum ersten Male im neuen Testament das ideale Gottesreich als ein allmählich wachsendes und werdendes, dessen fortschreitende Entwicklung von dem Gedanken an eine Weltkatastrophe völlig unabhängig ist. Der Christustod ist ganz abgelöst sowohl von der Paulinischen Rechtfertigungslehre als auch, dem Sinne nach, von der Opfertheorie des Hebräerbriefes; er erscheint nur noch als eine Liebestat von mystisch-magischer Wirkung auf die zu überwindenden Mächte der Welt und des Bösen, wengleich dem Wortlaut nach noch das Opfer mit seinem für Gott süßen Geruch festgehalten wird (Eph. 5, 2 u. 25; Kol. 1, 20—22). In dem Maße als die gröberen Deutungen des erlösenden Christustodes zurückgedrängt werden und seine Auslegung dem des Johannesevangeliums näher rückt, wird aber auch die erlösende Wirkung dieses Vorganges für unser Verständnis immer unbegreiflicher und mysteriöser, zumal ja die Glieder der Gemeinde doch ohnehin zu heiliger Unsträflichkeit vor Erschaffung der Welt erwählt sind.

---



### III.

## Das Evangelium des Johannes oder die Religion der Liebe.

---

„Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr  
„einander liebet.“ — „Gott ist Liebe, und  
„wer in der Liebe bleibt, der bleibt in  
„Gott, und Gott in ihm.“

Joh. 13, 34; 1. Joh. 4, 16.

Die Quellen der Johanneischen Lehre sind hauptsächlich das Evangelium und die Johanneischen Briefe. Das Evangelium dürfte etwa aus dem Jahre 135, sein letztes Kapitel und der erste Brief aus dem Jahre 150 stammen, während der zweite und dritte Brief schon früher, etwa um 125 geschrieben sein können. Wahrscheinlich haben alle diese Stücke verschiedene Verfasser, doch ist diese Frage nicht so wichtig, da sie der gleichen Schule angehören. Der historische Kern des Evangeliums enthält trotz aller chronologischen Verwirrung und trotz aller tendenziösen Entstellungen doch so viele Züge von unverkennbarer historischer Treue, daß sich derselbe nur aus der Überlieferung eines Augenzeugen herschreiben kann. Die aufdringliche Hervorhebung des Johannes als Lieblingsjünger des Herrn (z. B. Joh. 21, 15—22) und die tendenziöse Haltung gegen Petrus beweist mehr noch als das Selbstzeugnis des Evangeliums (21, 24), daß die Tradition wirklich auf den Apostel Johannes zurückzuführen ist. Daß dieser Apostel nicht selbst der Verfasser des vierten Evangeliums sein kann, geht schon aus dem Vergleich seines Alters mit der Abfassungszeit der Schrift hervor; er kann nicht einmal der Verfasser der um das Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen Apokalypse sein. Diese Schrift steht nämlich noch ganz im Judentum und zeigt kaum Spuren von Paulinischem Einfluß, während das Evangelium den Paulinismus und das Judentum

gleich tief unter sich liegen hat. Während die Apokalypse die fanatische Wildheit des Donnersohnes (Mark. 3, 17) zeigt, atmet das Evangelium den beschaulichen Frieden eines milden Gemüts. Gleichwohl ist der Zusammenhang beider Schriften durch die Tradition der gleichen Schule unverkennbar, wie die Anwendung des Ausdrucks Logos auf Christus, die Auferstehung der Guten und Bösen zum Gericht, die Auffassung des Weltprozesses als eines Kampfes zwischen Gott und dem Teufel u. a. m. beweist. Die Verfasser beider Schriften müssen deshalb als unmittelbare oder mittelbare Schüler des Johannes betrachtet werden; der des Evangeliums hatte nebenbei das Interesse, in seiner Schrift die Vorzüglichkeit seines Meisters vor den andern Aposteln zu beweisen. Ob der Kern geschichtlicher und lehrhafter Schultradition, um welchen der Verfasser sein Evangelium herumbaute, ihm nur in mündlicher oder auch in schriftlicher Gestalt vorlag, dürfte schwer zu entscheiden sein. Auch die Briefe stammen aus der Johanneischen Schule. Wahrscheinlich hat der erste Brief einen andern Verfasser als die beiden letzten und einen andern als das Evangelium, geschweige denn als die Offenbarung. Der Kürze halber werde ich den Verfasser des Johannes-evangeliums und der Briefe auch fernerhin mit dem Namen Johannes bezeichnen.

Wenn das formbestimmende Element der Paulinischen Darstellung die talmudische Dialektik war, so ist das der Johanneischen die alexandrinische Mystik. Es ist ganz falsch, in Johannes einen spekulativen Kopf sehen zu wollen, wenn man unter Spekulation einen wenn auch noch so kühnen Flug logischer Gedankenverbindungen versteht; Johannes steht der Klassizität hellenischer Logik noch weit ferner als Paulus, er entbehrt sogar völlig des reflektierenden Scharfsinns jenes und ermangelt durchaus jedes kritischen Talents. Reflexion, Unterscheidungsvermögen und Kritik sind nicht seine Sache, er ist vollständig blind für dicht nebeneinandergestellte Gegensätze, die im unvereinbaren Widerspruch miteinander stehn; aber er begeht die Widersprüche aus naiver Unschuld der Gedankenlosigkeit, im blinden Glauben an die unbegrenzte synthetische Kraft der mystischen Konzeption, während Paulus sich gerade aus hyperkritischem haarspaltendem Scharfsinn und zum Teil aus systematischer Prinzipienreiterei in seine Widersprüche verrennt. Positiv ausgedrückt ist Johannes ein kontemplativer Mystiker; er ist wie Jesus eine beschauliche, idealistische, schwärmerische Natur, die dem praktischen

Handeln fern steht, — verhältnismäßig klar in seinen Konzeptionen und stetig in seinen Intuitionen, ein Herz voll unendlicher Liebe für die ganze Welt, — aber unendlich viel tiefer als Jesus in der erhabenen Geistigkeit seiner Grundideen. Vor dem gewöhnlichen Grade der Unklarheit und Verschwommenheit der Mystik schützt ihn sein warm empfindendes Gemüt, welches in keine Trennung von Gedanke und Gefühl, von Erkennen und Leben willigt, welches bei jedem Anlauf der Phantasie zu einem Flug in allzu dunkle Regionen dieselbe auf die Liebe als unverrückbaren Leitstern hinweist. Durch dieses stete im Auge Behalten des ethisch-praktischen Gefühlsinteresses wird zwar den mystischen Auswüchsen vorgebeugt, aber es wird auch der theoretische Inhalt seiner Lehre auf einen sehr engen Kreis von allerdings großen Ideen eingeschränkt. Indem sich nun die Johanneische Lehre fortwährend in diesem kleinen Kreise einiger Fundamentalkonzeptionen herumdreht und nur bemüht ist, diese von den verschiedensten Seiten zu beleuchten, erhält sie etwas Monotonen und Einförmiges, das bei der zusammenhängenden Lektüre geradezu ermüdend wirkt, zumal, wo die Lehre nicht wie im Evangelium durch historische Erzählungen unterbrochen ist. Der Mystiker schöpft die Überzeugung von der Wahrheit seiner Ideen aus der mystischen Intuition selbst, aber nicht diese, sondern nur ihren Inhalt kann er dem Leser mitteilen, und da er als Mystiker die Begründung durch rationale Beweisführung mit Entschiedenheit verschmäht, so weiß er dem Leser, um seinem Glauben zu Hülfe zu kommen, nichts anderes zu bieten, als fortwährende subjektive Beteuerungsformeln. Die ermüdenden Wiederholungen derselben Behauptungen (z. B. Joh. 6, 26—58) nebst immer wiederkehrenden Beteuerungsformeln schwächen aber gerade den Eindruck auf den Leser ab, anstatt ihn zu verstärken.

In den Briefen kommen dazu noch einfältige Zirkel (z. B. 1. Joh. 5, 13; 2. Joh. V. 6) und abgeschmackte Tautologien (z. B. 1. Joh. 3, 7; 5, 15) vor, so daß ihr Stil im ganzen den Eindruck altersschwacher Diktion macht. Wenn ich den ersten Johannesbrief hintereinander durchlese, so drängt sich meinem inneren Blick das Bild eines würdigen Silbergreises auf, der mit feucht verklärten himmelblauen Kinder-Augen aus tiefstem Herzen sein Evangelium der Liebe predigt, während ihm die hellen Tränen die gefurchten Wangen hinabrollen.

Das Evangelium steht stilistisch im ganzen weit höher als die

Briefe, ist aber wiederum in sich auch innerhalb der lehrhaften Stellen außerordentlich ungleich, — eine Ungleichheit, die noch größer wird, wenn man die historischen Stellen mitberücksichtigt. Wo die historische Überlieferung nicht dogmatisch indifferent ist, sondern mit den Anschauungen des Johannes in Widerspruch tritt, da mischt sich die Achtung vor der christlichen Tradition (namentlich seines eigenen Meisters) mit der kontemplativen Selbstgenügsamkeit des Mystikers. Kommt dem Autor dieser Widerspruch zum Bewußtsein, so muß stets die Autorität der historischen Überlieferung dem Zeugnis seines Innern weichen (z. B. bei der Taufe, dem Abendmahl, dem Tode Jesu); meistens aber ahnt der Mystiker nichts von diesen Widersprüchen und stellt die unvereinbaren Gegensätze harmlos nebeneinander, ohne sich um Vermittlungsversuche zu bemühen, durch welche die historischen Gegensätze zu höherer synthetischer Einheit verbunden würden. Immerhin aber sind die Fälle, wo Johannes mit der christlichen Tradition seiner Zeit entschieden bricht, zahlreich und erheblich genug, um die Frage nach dem Rechtstitel eines solchen Verfahrens zu einer Lebensfrage für die Geltung seiner Lehre zu machen. Dies ist der Grund, weshalb er mehr Wert als irgend ein anderer auf die Lehre vom Geist (oder Paraklet) und dessen inspirierende Kraft legt. Er läßt Jesus erklären, daß wegen der mangelhaften Fassungskraft seiner Zuhörer die von ihm vorgetragene Lehre in vieler Beziehung habe unvollständig bleiben müssen, daß aber der Geist sie in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 12—13), so daß sie keine äußere Mitteilung der Lehre vermissen, sondern alles wissen werden (1. Joh. 2, 27 u. 20). Er gibt auch zu verstehen, daß wohl manches von der Lehre Jesu vergessen worden sei, und daß der Geist ihnen auch dazu dienen werde, dies Vergessene in die Erinnerung zurückzurufen (Joh. 14, 26), — offenbar eine Anspielung auf den Gegensatz seines Evangeliums zu denen der Synoptiker. Da Christus selbst die Wahrheit ist (14, 6), so ist es selbstverständlich, daß auch das neu Hinzukommende nur von dem Seinigen genommen sein kann (16, 14), was ja zugleich Gottes ist (16, 15). Hiermit ist indirekt jeder Widerspruch gegen die Lehre Jesu selbst von vornherein für unmöglich erklärt, woraus folgt, daß der bewußte Widerspruch gegen die christliche Tradition dieselbe nur insoweit treffen kann, als sie bereits menschlichen Irrtum enthält. Johannes hebt es auch besonders hervor, daß diese Gabe des Geistes der Wahrheit sich nicht nur auf die Jünger, sondern auf alle Gläubigen



erstreckt (7, 39), auch auf die mittelbar durch die Jünger Gewonnenen ohne Unterschied (17, 17 u. 20).

Johannes ist der einzige Schriftsteller des neuen Testaments, der eine ausgesprochen mystische Richtung hat, und dies ist ein vorläufiger Grund, ihn nicht für einen Juden zu halten, da die jüdische Rasse im allgemeinen eine entschiedene Abneigung gegen allen Mystizismus hegt. Sein Mystizismus ist aber auch schon ein Grund, weshalb er der arischen Rasse, die ein entschiedenes mystisches Bedürfnis hat, näher steht, als die gesamte übrige Bibel, und weshalb alle mystischen Erscheinungen innerhalb des Christentums aller Jahrhunderte ihre Anknüpfung wesentlich im Johannes gesucht haben. Steht Johannes auch dem klassischen Hellenentum ebenso fern wie Paulus, so klingt doch dem arischen, namentlich dem germanischen Leser aus ihm der erste wahlverwandte Naturlaut entgegen, während man sich zum Genuß der rein jüdischen Schriften der Bibel zuvor künstlich auf einen seiner innersten Natur widerstrebenden Standpunkt hinüberschrauben muß, was ein jeder Leser nachfühlen wird, dessen Empfindung nicht durch die Dressur der Gewohnheit von Kindesbeinen an den Maßstab des unverfälschten Geschmacks für diesen Gegenstand eingeübt hat. Sein allen andern Autoren der Bibel überlegenes, liebenswürdiges und herzugewinnendes Gemüt ist der zweite Grund, um ihn unserem Interesse nahe zu rücken, während der dritte und Hauptgrund, der ihn gerade in der Schätzung des deutschen Volkes in die erste Reihe stellen muß, sein weltüberwindender Idealismus ist. Bei allen diesen Vorzügen steckt er aber doch noch ganz in der Ungebildetheit seiner Zeit, und man würde sehr irren, wenn man ihn wegen seiner erhabenen Ideen von den Schwächen des Aberglaubens, oder wenn man ihn wegen seiner liebreichen ethischen Naturanlage von den sittlichen Roheiten seiner Zeitgenossen frei wähte. Ich erinnere in ersterer Beziehung an die schon früher erwähnte Erzählung vom Teich Bethesda und der Heilkraft seines von einem Engel bewegten Wassers für den ersten nach dem Engel Hineinsteigenden (Joh. 5, 2—4), in letzterer Beziehung an die noch immer nicht aufgegebene absichtliche Verblendung (9, 39) und Verstockung des armen Volkes durch Gottes Grimm (12, 37—40). Er allein schreibt Jesus das wenig würdige Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu (2, 7—11); er allein läßt ihn ausdrücklich in direkter Weise lügen (7, 8 u. 10). Er weiß genau den Moment anzugeben, wo der Satan in Judas Ischarioth hineinfährt (13, 27), und

ist überzeugt, daß er und jeder Gläubige vermittelst der von Jesus zugesicherten Gebetserhörung ebenso große und größere Wunder tun kann als dieser selbst (14, 12—14). Hält man diesen Bildungsstandpunkt mit seiner Unfähigkeit zur Selbstkritik, seiner gedankenlosen Nebeneinanderstellung der krassesten Widersprüche, seinen wunderlichen Anführungen und Auslegungen alttestamentlicher Schriftstellen behufs der Prophezeiung und den Schwächen seines Stils zusammen, so ergibt sich eben kein vorteilhaftes Gesamtbild seiner intellektuellen Fähigkeiten, insbesondere nach der rationellen Seite hin. Sein Idealismus wird leider durch den gnostischen Dualismus verunstaltet, der sich durch seine ganze Lehre hindurchzieht und sie bei allen sonstigen Vorzügen für unser heutiges Bewußtsein unbrauchbar macht.

Paulus hatte mit dem jüdischen Gesetz und mit der nationalen Exklusivität der transzendenten jüdischen Theokratie gebrochen; gleichwohl war er nicht imstande, sich von dem Gedanken der Superiorität des Judentums als des auserwählten Volkes Gottes loszumachen oder die heidenchristlichen Pfropfreiser anders als unter dem Gesichtspunkt einer Anreizung der Juden zur Nacheiferung zu betrachten; vor allem aber war er selbst mit Leib und Seele Nationaljude geblieben und liebte seine Landsleute, trotzdem, daß er sie nach dem Evangelium für Feinde hielt. Dies Verhältnis mußte natürlich nach vollzogener Konstituierung der heidenchristlichen Gemeinden und deren Übergewicht in der weiteren Entwicklung des Christentums sich ändern und die Feindschaft nach dem Evangelium mit der natürlichen Antipathie der arischen Rasse gegen die Juden sich verbinden. Dies ist der Standpunkt des Johannes, der selbst kein Jude gewesen sein kann, da er nirgends seinen Widerwillen gegen die Juden verhehlt. Der Name Jude ist die stehende Bezeichnung für jeden Gegner Jesu, welcher Klasse er auch angehören mag, die Juden sind schlechthin Kinder des Teufels (8, 44). —

Der Paulinismus ist durch und durch von dem Bedürfnis bedingt, sich mit der jüdischen Religion auseinanderzusetzen, seine Grundfärbung ist Negation des Judentums; je weiter aber das Heidenchristentum sich der Zeit nach und dem Inhalt nach vom Judentum entfernte, desto mehr verlor diese negative Haltung und die Polemik, in der sie sich äußerte, ihre Bedeutung. Die Befreiung vom Gesetz kann hier nicht mehr wie bei Paulus eine Kardinalfrage sein, denn es ist Johannes eine selbstverständliche, niemals

näher begründete Sache, daß das Gesetz der Juden (euer Gesetz, ihr Gesetz; 7, 19 u. 22; 8, 17; 10, 34) nur für das Judentum Geltung gehabt habe, und auch für dieses nur bis auf Christus hin, da das Judentum nach Christo eben nur noch eine nicht sein sollende, gottfeindliche Erscheinung ist. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, daß das alte Testament eine, wenn auch unvollkommene Gottesoffenbarung enthält, die sich zwar zum Gottbewußtsein der Heiden wie Wissen zum Nichtwissen verhält (4, 23), welche aber zu der durch Christus gebrachten Wahrheit sich wie Nichtwissen zum Wissen, wie Finsternis zum Licht verhält (1, 5 u. 17). Es kann ebensowenig die Tatsache geleugnet werden, daß Christus, der als himmlischer Gottessohn gar keine Nationalität hat, auf Erden als Jude erschien, daß also das Heil historisch von den Juden kommt (4, 22). Es wird aber jetzt nicht mehr akzeptiert, weil, sondern obgleich es von den Juden kommt. Daß Jesus der jüdische Messias ist, wird nur selten und gelegentlich des historischen Auftretens vor Juden und Messiasgläubigen erwähnt (1, 41; 4, 25—26); und es ist hiernach nur das zu verwundern, daß nach Beseitigung der Autorität der jüdischen Gottesoffenbarung und des jüdischen Gesetzes der jüdischen Verheißung noch irgend welcher Wert beigelegt wurde. Es erklärt sich dies nur aus der unglaublichen Sucht jener Zeit nach Wundern und Weissagungen, die selbst die angeblichen Prophezeiungen des verachteten jüdischen Volkes nicht verschmähte, wo sie der Sache nach ihren Heißhunger anderweitig nicht befriedigen konnte. In bezug auf ihre Verheißungen muß also die Schrift für alle Zeiten unfehlbar sein (10, 35), während sie in jeder anderen Hinsicht überwundener Standpunkt ist.

Paulus hatte zwar mit der jüdischen Religion und ihrem Gesetz gebrochen, aber nicht mit dem Prinzip, zu dessen Realisierung das Gesetz dienen sollte, d. h. der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit war die höchste Idee des Paulinismus geblieben, denn für den Menschen war ja der Glaube nicht Zweck, sondern Mittel der Rechtfertigung und Gerechtigkeitserlangung, und der Paulinische Gott war in erster Reihe ein Gott der Gerechtigkeit und nur, insoweit die formelle Gerechtigkeit es erlaubte, auch noch ein Gott der Liebe. Die Gerechtigkeit zur leitenden Grundidee des religiösen Systems zu machen ist aber noch echt jüdisch; so sehr Paulus mit der jüdischen Form der Verwirklichung dieser Idee gebrochen hatte, so sehr war er doch noch in der jüdischen Idee selbst stecken geblieben,

und hatte um dieser jüdischen Idee willen die unglückliche Theorie von der stellvertretenden Todesstrafe Jesu erfunden und zum Angelpunkt des Glaubens gemacht. Mit der Abstreifung des jüdischen Bewußtseins und Ideenkreises mußte sich diese Idee von selbst verlieren; so tritt im Johannes an Stelle des Gottes der Gerechtigkeit ein Gott der Liebe, wie für den Menschen die Liebe als höheres ethisches Prinzip an Stelle der Gerechtigkeit, und die Liebe als höheres religiöses Prinzip an Stelle des Glaubens tritt. Es ist nicht schwer zu sehen, daß es überhaupt eine Verkehrtheit ist, den jüdischen Begriff der Gerechtigkeit (d. h. der Gottgemäßheit des Willens) auf Gott selbst zu übertragen. Ist aber nur erst Gott selbst als Gott der Liebe gefaßt, so bestimmt sich hierdurch für den Menschen ganz von selbst die Gerechtigkeit oder Gottgemäßheit ebenfalls als Liebe, so daß der jüdische Begriff der Gerechtigkeit sich selbst aufhebt. Auf diesem Standpunkt hat die ängstliche und peinliche Bemühung des Paulus, seinem Gott bei Ausübung menschlicher Barmherzigkeit vor allem die Erfüllung der formellen Gerechtigkeit zu sichern, keinen Sinn mehr; der Gott der Liebe ist frei von jeder normativen Richtschnur des Handelns außer der Liebe selbst; es fällt mithin das Motiv fort, welches den Paulus zu seiner Stellvertretungstheorie und das Judenchristentum zur Lehre vom Opfertode geführt hatte, und nirgends findet sich ein Anzeichen, daß Johannes eine dieser für ihn überflüssigen und bedeutungslosen Theorien adoptiert hätte. Es ist bei ihm immer nur davon die Rede, daß Christus überhaupt durch sein persönliches Erscheinen und das von ihm in die Finsternis der Welt gebrachte Licht der Wahrheit und des Lebens als der die Welt zu Gott zurückführende und so mit ihm versöhnende Mittler (1. Joh. 2, 2; 4, 10) die Sünde der Welt (und ihre Folgen) aufgehoben (Joh. 1, 29) und hinweggenommen habe (1. Joh. 3, 5). Das Hinwegnehmen der Sünde, wodurch der Mensch von derselben gereinigt (1. Joh. 1, 7) wird, geschieht, wie in der Lehre Jesu, dadurch, daß Jesus selbst oder die von ihm mit dieser Befugnis betrauten Jünger (Joh. 20, 23) dem Sünder seine Sünde vergeben (1. Joh. 1, 9). Da die Jünger Jesu schon vor seinem Tode die Sündenvergebung und das ewige Leben besaßen (Joh. 5, 24), so kann sein Tod nicht die Bedingung derselben gewesen sein.

Sein Tod ist bei Johannes nichts anderes als die naturnotwendige Reaktion der Finsternis gegen das Licht, der Kinder des Teufels gegen den Gottgesandten (Joh. 1, 5 u. 11), eine Konsequenz, der



sich Jesus nicht entziehen konnte und durfte, wenn er das in menschlicher Erscheinung begonnene Werk auch in menschlicher Erscheinung zu Ende führen wollte. So ist sein Tod nichts als die unentbehrliche Besiegelung seiner Lehre, als der unvermeidliche Abschluß seiner persönlichen Wirksamkeit und hiermit der Gipfel der in seinem irdischen Erscheinen gegebenen göttlichen Liebesoffenbarung. Ein guter Hirt darf für die seiner Obhut anvertrauten Schafe den Tod nicht scheuen (Joh. 10, 15), und niemand kann seine Liebe für seine Freunde besser dokumentieren, als wenn er für sie sein Leben läßt (15, 13), wie ja auch wir das Leben für die Brüder lassen sollen (1. Joh. 3, 16). Eben weil sein Tod eine naturnotwendige Konsequenz seiner Sendung war, konnte selbst Gott ihm diesen Kelch nicht ersparen (Joh. 18, 11; vgl. Matth. 26, 39); weil derselbe der Abschluß und Gipfel der irdischen Laufbahn seiner Welterlösungstätigkeit ist, darum kann Johannes die Bemerkung des Kaiphas als prophetische Wahrheit akzeptieren, daß besser ein Mensch zu gunsten des Volkes sterbe, als daß das ganze Volk verderbe (Joh. 11, 50—51), ohne daß dabei an eine Stellvertretung gedacht wird; aus demselben Gesichtspunkt ist es bei der durchweg symbolisch-allegorischen Ausdrucksweise des Johannes auch erklärlich, daß er ein einziges Mal die rhetorisch-poetische Wendung braucht: „das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde“ (1. Joh. 1, 7), statt wie zwei Verse später: „Er reinigt uns von aller Sünde“, während sonst nirgends von seinem Tode und Blute die Rede ist. Es stimmt völlig mit dieser Auffassung des Todes Jesu überein, daß Johannes die Abendmahlseinssetzung in der Geschichte Jesu vollständig ignoriert, als ob ihm nie etwas davon zu Ohren gekommen wäre; denn wenn er (Joh. 6, 32—35 u. 47—58) Jesus sich als das Brot des Lebens bezeichnen läßt, von dem man nur zu essen brauche, um ferner nicht mehr zu hungern und zu dürsten, so ist eben diese symbolisch-mystische Gleichnisrede mit Absicht nicht an die Abendmahlsverteilung, sondern an die wunderbare Speisung des Volkes angeknüpft (Joh. 6, 5—14 u. 26—27). Bei seiner sonstigen Neigung zur Symbolik wäre dies Übergehen der Einsetzung des Abendmahls und der Paulinischen Einsetzungsworte unerklärlich, wenn er nicht schon damals die Unmöglichkeit gefühlt hätte, eine würdige symbolische Auffassung dieser Zeremonie gegenüber der durch den Hebräerbrief noch vergrößerten Paulinischen Deutung durchzusetzen und aufrecht zu erhalten. Freilich nimmt er auf die Übung des Abendmahls in den christlichen Gemeinden ebenso

wie auf die Taufsitte gelegentlich Bezug (6, 53—56); aber die Art, wie er diese Bezugnahme in den Zusammenhang rein symbolischer Reden einfließt, zeigt deutlich genug, daß er die übliche Deutung der symbolischen Handlungen ablehnt, und daß er sich in großer Verlegenheit befindet, den geistigen Gehalt, den er allein zugeben kann, mit dem äußerlichen Vorgang dieser Symbole zu vereinigen. Darum spricht er in der Regel nur vom Brot des Lebens und erwähnt nur flüchtig Fleisch und Blut. Denn das Fleisch ist kein nütze, und nur der Geist ist's, der lebendig macht (6, 63); das drückt seine eigentliche Meinung aus. Der verkörperte Christus ist ja eben fleischloser Geist, und da die Christen nur mit ihm die Gemeinschaft herstellen und befestigen wollen, so ist nicht abzusehen, was im Sinne des Johannes die Erinnerung an das Fleisch Jesu dazu nützen kann. Aber die Gewohnheit der Zeit, die Allgemeinheit der Opfermahle in fast allen Mysterienkulten und die bereits eingewurzelte Gemeindegewohnheit hinderten ihn, aus seiner eigentlichen Meinung die praktischen Konsequenzen zu ziehen.\*) Der Tod Jesu kann auch nach den christologischen Voraussetzungen des Johannes an und für sich gar keine rechtfertigende Bedeutung haben, denn der Christus des Johannes hat nicht nur Macht, sein Leben zu lassen und wieder zu nehmen (Joh. 10, 18), sondern ist sogar als der fleischgewordene Logos des Lebens (1. Joh. 1, 1) das Leben selbst (14, 6), welches bei Johannes mit ewigem Leben identisch ist, da ihm ein Leben, welches nicht den Tod schlechthin ausschloß, kein Leben wäre. Für einen solchen Christus kann natürlich der leibliche Tod nichts anderes bedeuten, als die Rückgängigmachung der Fleischwerdung und die Wiedererlangung der früher besessenen und bei der Fleischwerdung suspendierten Herrlichkeit verkörperter Gottheit (17, 5). Eine solche Rückkehr des lebendigen Gottessohnes aus der drückenden Knechtsgestalt in seine ewige Herrlichkeit ist aber ein Akt der erhöhenden Restitution (12, 32—33), der nimmermehr als Tod und

---

\*) Die Stellung des Johannes zur Taufe ist ganz analog; weil er nicht die supranaturalistisch-materialistische Auffassung seiner Zeit akzeptieren will und einsieht, daß er dieselbe erfolgreich nicht bekämpfen kann, läßt er die Taufe lieber ganz beiseite; wo er sie doch erwähnt, da erscheint die neue Geburt aus dem Geist als das, worauf es allein ankommt (3, 6 und 8), und das sie symbolisierende Wasser wird nur ganz beiläufig einmal neben dem Geiste mitgenannt (3, 5), weil die Gemeindegewohnheit einmal die Wiedergeburt an den Taufakt knüpfte (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5).

am allerwenigsten als Strafe oder Opfer angesehen werden kann. Wäre der Johanneische Christus todesfähig, und sei es auch nur auf drei Tage, so wäre er nicht das Leben selbst, nicht der Logos, der der Welt das Leben bringt.

Wenn aber Johannes so einerseits die rechtfertigende Bedeutung des Todes Jesu aufgehoben und zu der einfachen Bedeutung des besiegelnden Abschlusses seiner Wirksamkeit umgebogen hat, so gibt er ihm doch andererseits eine weit über die in der Lehre Jesu hinausgehende Wichtigkeit, indem er in der doppelsinnigen Erhöhung Jesu am Kreuze als in dem Abschluß seiner irdischen Laufbahn zugleich den endgültigen Abschluß der jüdisch heidnischen Weltperiode erkennt (Joh. 3, 14—16). Mit dem Scheiden des fleischgewordenen Logos von der Erde ist die Krisis vollzogen und vollendet (19, 30), zu der er herabgekommen war, ist die christliche Weltperiode als etwas vollständig Neues und Fertiges installiert, wenn sie auch ihre Weihe erst durch die Mitteilung des Geistes empfängt. In dem Kampf der bösen Dämonen gegen Christus macht der Teufel seine letzte Kraftanstrengung gegen Gott; indem Christus durch eigene Kraft über den Tod triumphiert, bricht er auch die Macht des Teufels, wirft ihn aus der Welt hinaus (12, 31) und trägt damit die Sünde hinweg (1, 29). So tritt bei Johannes an die Stelle der subjektiv-religiösen Bedeutung des Todes Jesu eine objektiv-welthistorische und metaphysische, wenn auch immer noch aus religiösem Gesichtspunkt aufgefaßte Perspektive. Diese Johanneische Deutung des Christustodes erinnert an die Höllenfahrten heidnischer Heroen, durch welche diese die Mächte der Finsternis im Hades überwinden. Ihre Möglichkeit steht und fällt mit dem Dualismus von Gott und Teufel; aber selbst wenn man sich auf deren Boden stellt, so hat der Christustod doch seinen Zweck verfehlt; denn die Macht des Teufels in der Welt besteht fort, er ist also noch nicht hinausgeworfen. — Wenn der Logos Fleisch ward als Mensch, so mußte er auch als Mensch sterben, weil alles Fleisch vergänglich ist. So lange er im Fleische wandelte, waren die Jünger mit ihm als dem Jesus Christus vereinigt, und erst nach dem Tode des Menschen Jesus konnten sie mit ihm als dem fleischlosen Logos (Paraklet) vereinigt sein. Insofern war also Jesu Tod Bedingung für die Einwohnung des fleischlosen Logos in den Gläubigen oder für das Kommen des Geistes; aber für die Jünger Christi war das Kommen des Geistes doch nur ein Ersatz für die Lebensgemeinschaft mit dem inkarnierten

Logos und kein Gewinn darüber hinaus. Sie hatten also unter diesem Gesichtspunkt weder ein Interesse an seinem Tode überhaupt, noch auch insbesondere an seinem Märtyrertode, da die Art seines Todes für das Kommen des Geistes oder fleischlosen Logos ganz einflußlos war. Er hätte für diesen Zweck gerade so gut an Altersschwäche sterben können. — Wie man auch die Johanneische Deutung des Christustodes betrachtet, so steht sie unserem heutigen Bewußtsein noch ferner als die Paulinische, wenn sie uns auch nicht so anstößig ist wie diese.

Durch diese Umwandlung aber hat der Glaube des Christen gerade dasjenige von seinem Inhalt eingeübt, was im Paulinismus und Judenchristentum den Angelpunkt desselben bildete. Bei Paulus ist der Glaube der absolute Gegensatz der Werke, weil er allen wesentlichen Inhalt des Individuums transzendiert und dem Individuum im Glauben nur den intellektuellen passiven Reflex dieses transzendierten Inhalts gelassen hat. Für Johannes fällt dieser Grund weg, denn er gibt dem Individuum, was des Individuums, und Gott, was Gottes ist, und verknüpft beide durch die mystische Einheit in Christo, während Paulus das Band zwischen Mensch und Gott nur dadurch zu schlingen weiß, daß er ersteren als praktische Individualität vernichtet. Mit dieser höheren metaphysischen Auffassung fällt der innere metaphysische Grund fort, weshalb der Glaube bei Paulus, insofern er individuell war, nur intellektueller theoretischer Reflex sein konnte und hiermit einen absoluten Gegensatz gegen das praktische Verhalten des Menschen bilden mußte. Der äußerliche historische Grund für diesen Gegensatz war aber für Paulus die Opposition gegen die Werkheiligkeit der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, ein Motiv, das, wie schon erwähnt, für Johannes alle Bedeutung verloren hatte. Der Gegensatz von Glaube und Werken war aber auch für Paulus nur möglich, weil er nicht Mystiker war, weil ihm der Glaube ein diskursives Erkennen, ein abstraktes Wissen war, gleichviel, ob dasselbe durch äußere Tradition in historischer Weise oder durch innere Reflexion in rationeller Weise vermittelt war. Diese Art von Theorie bildet stets einen Gegensatz mit der Praxis und muß erst nachträglich mit derselben verbunden und verknüpft werden. Dem Johannes aber ist das Erkennen unvermittelte, unmittelbare mystische Intuition, die ihren Inhalt wie ihre Überzeugung von dessen Wahrheit aus dem unerforschten Born der dunklen Seelentiefen schöpft, die deshalb zwar dem eigenen wie dem fremden Bewußt-



sein als grundlos und unbegründet erscheint, die aber gerade, weil sie aus dem realen Einheitspunkt aller Seelenkräfte heraus vor das Bewußtsein emportaucht, auch den ganzen Menschen gleichmäßig ergreift und bestimmt. Für diese aus dem Innern kommende unmittelbare lebensvolle Anschauung ist jede Trennung von Theorie und Praxis, von Wissen und Tun, von Glaube und Werken, von Erkennen und Leben so falsch, wie sie für die abstrakte diskursive Erkenntnis richtig ist; die mystische Intuition bestimmt das Fühlen und Wollen des Menschen mit so unmittelbarer Naturnotwendigkeit, daß jeder Widerstand dagegen vergeblich ist. So ist hier das Handeln nur eine Folge der Anschauung (des Glaubensinhaltes), so ist der Glaube unmittelbar praktisch, ja, er ist als des Menschen eigenste lebensvolle Tat selbst ein Werk. Auf die Frage des Volkes, wie sie es machen sollten, Gottes Werke zu tun, erklärt Jesus den Glauben selbst für das echte Werk Gottes (Joh. 6, 28—29). Hier ist der Glaube kein passiver theoretischer Reflex mehr, sondern ein aktives praktisches Verhalten des Menschen, das aber zugleich immanente Wirksamkeit Gottes im Menschen ist, also menschliche und göttliche Betätigung zugleich und in einem und demselben Akte. Hier tritt auch der ursprüngliche Begriff des Vertrauens wieder in sein fundamentales Recht und bestimmt den Glauben bei Johannes wiederum als ein durch und durch persönliches Verhältnis. Nicht eine Beziehung des Menschen zu einem Dogma, sondern die lebendige Wechselbeziehung von Person zu Person, ein Verhältnis der gegenseitigen Hingebung und Liebe und des unbedingten Vertrauens in die Hingebung und Liebe des anderen Teiles und das Verbleiben in dieser Liebe ist der Glaube bei Johannes. Aus einem so verstandenen Glauben müssen selbstverständlich Werke entspringen, die diesem persönlichen Vertrauens- und Liebesverhältnis gemäß sind; die Mystik nimmt damit unmittelbar eine ethische Wendung. Wer so in Einheit mit Christus und durch ihn mit Gott lebt, dessen Werke sind in Gott getan (3, 21). Der Glaube wird erworben durch die Kenntnis der Offenbarung des Logos in Christo und durch die neue Geburt von oben her, die in der Taufe symbolisiert ist. So fällt er mit der Gotteskindschaft als aktueller zusammen, während die potentielle Gotteskindschaft schon bestanden haben muß; denn ohne sie kann der Glaube gar nicht erlangt werden. Dies leitet zu dem Fatalismus der Gnadenwahl hinüber.

Johannes ist noch entschiedenerer Fatalist als Paulus. Ob ein

Mensch „von der Welt“ oder „nicht von der Welt“ ist, ob er „vom Teufel“ oder „von Gott“ ist, wird für gewöhnlich aus seinen Werken offenbar (1. Joh. 3, 8—10); sobald das Evangelium, gleichviel ob durch Jesu oder seiner Jünger Mund, an ihn herantritt, so wird es auch daran offenbar, ob er es annimmt oder nicht (J. 8, 47; 1. J. 4, 6). Jesus selbst braucht nicht erst auf den Erfolg zu warten, sondern weiß vermöge seiner Allwissenheit (J. 16, 30—31; vgl. 2, 24—25; 4, 17—19) von Anfang an vorher, welche glauben und welche nicht glauben werden (6, 64), er erkennet die Seinen (10, 14), ebenso wie diejenigen, welche nicht Gottes Liebe in sich haben (5, 42). Dieses allwissende Vorhererkennen des künftigen Verhaltens aus der inneren Beschaffenheit der menschlichen Natur heraus schließt selbstverständlich jeden Indeterminismus aus. Nur wer von Gott ist, höret Gottes Wort (8, 47) nur wer aus der Wahrheit ist, hört Christi Stimme (18, 37); die Welt hingegen kann den Geist der Wahrheit nicht aufnehmen (14, 17), wer von der Welt oder vom Teufel ist, kann Christi Wort nicht hören (8, 43). Wie niemand zum Vater kommen kann als durch den Sohn, so kann niemand zum Sohn kommen, als wenn es ihm vom Vater gegeben ist (6, 65), oder als wenn der Vater ihn „zieht“ (6, 44). Nur wer vom Vater gelehret ist, es von diesem gehört und gelernt hat, nur der kann zu Christus kommen (6, 45); wer aber vom Vater verstockt ist, der kann nicht glauben (12, 39—40); denn Gott macht nach seinem Belieben die Blinden sehend und die Sehenden blind (9, 39), er bringt die Menschen ins Elend auch ohne ihre Schuld, bloß um seine Macht an ihnen zu offenbaren (9, 2—3). Die Unfreiheit des menschlichen Willens in der Entscheidung über die metaphysisch-ethische Kategorie, zu welcher er gehören soll, kann nicht schärfer ausgesprochen werden. Wenn es in den zuletzt angeführten Stellen scheint, als sollte die menschliche Selbstbestimmung nur deshalb negiert werden, um die zeitlichen Entschließungen der göttlichen Willkür in keiner Weise zu beschränken, so zeigt doch der ganze Zusammenhang der Johanneischen Weltanschauung, daß dies nur eine dem jüdischen Verständnis der Hörer sich akkommodierende inadäquate Ausdrucksweise Jesu ist, während in der esoterischen Lehre des Johannes eine von Ewigkeit her gesetzte metaphysische Verschiedenheit der menschlichen Naturen an deren Stelle tritt. Allerdings ist die aktuelle Gotteskindschaft ein Zustand, der erst vermittelt der durch Christus ermöglichten Geburt von obenher (symbolisch: Geburt aus Wasser und

Geist im Gegensatz zur Geburt aus dem Fleisch — Joh. 3, 5—6) realisiert wird (1, 12—13); indessen ist doch diese durch die Aufnahme des Wortes bedingte neue Geburt (3, 3) wiederum von einer potentiellen Gotteskindschaft abhängig (3, 21; 8, 47; 18, 37), weshalb sie für die Teufelskinder unmöglich ist.

Die potentielle Gotteskindschaft aber ist keineswegs eine etwa durch die vorbereitende Gottesoffenbarung des alten Testaments gewirkte Fähigkeit zur Aufnahme der vollen Offenbarung, sondern ein von Ewigkeit her gesetzter metaphysisch-ethischer Unterschied der menschlichen Individuen; darin stimmt Johannes mit Philo und den Gnostikern Saturninus und Basilides vollständig überein. Denn während das Judentum sich wesentlich als ein Volk von Teufelskindern erweist (8, 41—47), finden sich außerhalb desselben eine Menge zerstreuter Gotteskinder, welche zu sammeln Jesu Aufgabe war (11, 51—52). Wäre nicht eine potentielle Gotteskindschaft vor ihrer Aktualisation durch die Wiedergeburt vorhanden, so könnte nicht davon die Rede sein, daß nur diejenigen, welche von Gott sind, Gottes Wort hören können. Wenn das Tun guter oder böser Werke das Kriterium der aktuellen Gotteskindschaft und Teufelskindschaft ist, so ist allerdings schwer zu sagen, wodurch sich die potentielle Gotteskindschaft vor der Aufnahme des Worts von der aktuellen nach derselben noch unterscheiden soll, da ja auch von den potentiellen Gotteskindern behauptet wird, daß sie die Wahrheit tun und ihre Werke in Gott getan sind, weshalb sie eben das Hervortreten derselben an das zur Krisis in die Welt gekommene Licht nicht zu scheuen brauchen, wie die Teufelskinder das ihrer bösen Werke (3, 19—21). Daß freilich diese hier für die potentielle Gotteskindschaft in Anspruch genommene spezifische Tugendhaftigkeit sich eben so unstichhaltig und illusorisch erweisen muß (1. J. 1, 10) wie die der aktuellen Gotteskindschaft (1. J. 2, 1), liegt auf der Hand; es ist eben auch hierin kein Unterschied zwischen beiden Zuständen. — Der Unterschied der Teufelskinder und Gotteskinder ist ein metaphysischer und deshalb unabänderlicher: wohl muß Johannes inkonsequenter Weise den Tatsachen gegenüber einräumen, daß auch ein Gotteskind unter Umständen vom Teufel zu einer Todsünde verführt werden könne, aber die Rettung eines notorischen Teufelskinds ist schlechthin unmöglich, und die Predigt des Evangeliums kann unter Juden und Heiden nur von den Gotteskindern gehört werden. Der metaphysisch-ethische Unterschied in der Natur der

Teufelskinder und Gotteskinder besteht in einer metaphysisch-ethischen Wesensähnlichkeit mit ihren respektiven Vätern, wonach jeder die Neigungen und Abneigungen seines Vaters teilt (8, 44); mithin wird man diesen Unterschied der Naturen in bezug auf Gott auch danach definieren können, ob sie Gott (oder seinen Sohn) lieben oder nicht lieben (5, 42) — eine Bestimmung, welche die Differenz der beiden Kategorien vollständig erschöpft und daher genügen muß, um den gleichen Erfolg für die Erscheinung aus ihr abzuleiten (14, 23—24). Da die Menschenliebe in der Gottesliebe unmittelbar mitgesetzt ist (1. J. 4, 20), so kommen wir hier ebenso wie bei der Paulinischen Gnadenwahl auf den charakterologischen Unterschied des lieb-reichen und lieblosen Gemüts heraus, nur daß der überflüssige Akt der göttlichen Erwählung nach der ideellen Erschaffung hier wegfällt. Wenn zuerst der empirisch gegebene ethische Unterschied der Menschen für den Johannes nur deterministisch durch ursprüngliche Charakterschiedenheit, also durch metaphysische Differenz erklärlich war, so stellt sich ihm nunmehr die metaphysische Differenz durchaus nur unter ethischem Gesichtspunkt, nämlich als Besitz oder Nichtbesitz des höchsten ethischen Prinzips dar, so daß jede Trennung von metaphysisch und ethisch für seinen Standpunkt als unwahr erscheinen muß. Es zeigt sich hier, daß der gnostische Dualismus von Gott und Teufel, Licht und Finsternis das eigentliche Zentrum der Johanneischen Weltanschauung ausmacht, und daß es von hier aus alle ihre Teile durchdringt.

Die Welt ist auch bei Johannes das privilegierte Herrschaftsgebiet des Teufels (14, 30; 16, 11); die ganze Welt liegt im Argen, und ihre Werke sind böse (1. J. 5, 19; J. 3, 19). Der Teufel ist von Anbeginn seinem Wesen nach Haß, Lüge, Bosheit und Finsternis, also in allem das Gegenstück Gottes. Er kann deshalb nicht von Gott geschaffen sein, weder unmittelbar noch durch Vermittelung des Logos, weil sein Wesen dem Wesen Gottes und des Logos widerspricht; er kann aber auch nicht ein gefallener Engel sein, wie in den jüdischen Kreisen angenommen wurde, denn dann wäre er nicht von Anbeginn böse und lügnerisch. Er muß also eine metaphysische Substanz neben Gott, außer Gott und wider Gott sein, wie im Parsismus, Gnostizismus und später im Manichäismus. Johannes läßt sich jedoch über den Ursprung des Teufels und sein metaphysisches Verhältnis zu Gott ebensowenig aus wie über die des Logos, und noch weniger geht er auf die Frage ein, ob ein Gott neben dem Teufel noch absolut, d.h.



alles in allem sein könne. Die in der Welt zerstreuten Gotteskinder sind zwar in der Welt, aber nicht von der Welt (17, 11 u. 14), die Welt kennt und versteht sie nicht, sondern muß sie hassen (1. J. 3, 1 u. 13; J. 15, 18 u. 19), ja sogar aus Unverstand ihre Verfolgung für verdienstlich halten (16, 2). Alles was in der Welt ist, ist nicht vom Vater (1. J. 2, 16), deshalb kann auch Christi Reich nicht von dieser Welt sein (J. 18, 36), und deshalb darf der Haß der Teufelskinder keinesfalls durch Liebe erwidert werden. „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters“ (1. J. 2, 15). Jesus erklärt ausdrücklich, daß er nur für die Seinigen und nicht für die Welt bitte (J. 17, 9). „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es bewahren zum ewigen Leben“ (J. 12, 25). So lange die Gotteskinder noch in der Welt sind, haben sie Traurigkeit und Trübsal (16, 22 u. 23), den Frieden können sie nur erlangen, indem sie nach dem Vorbilde Christi die Welt überwinden (16, 23); diese Überwindung der Welt ist nur dadurch möglich, daß sie von Gott geboren sind (1. J. 5, 4), weil nun der, welcher in ihnen ist, größer ist, als der in der Welt ist (1. J. 4, 4). Wie ein kreiðendes Weib Not und Angst in den Wehen leidet, aber vor Freude über das Neugeborene bald der vergangenen Not vergißt (J. 16, 21), so können sich die Gotteskinder freuen, daß die (vor Christo allgemein herrschende) Finsternis für sie vergangen ist, und jetzt das Licht scheint (1. J. 2, 8).

Johannes geht in seinem irdischen Pessimismus, in der Stärke des Welthasses und der Weltverachtung weiter als irgend einer seiner Vorgänger; aber er betrachtet diesen Gegenstand als eine bereits hinlänglich in dem allgemeinen christlichen Bewußtsein festgewurzelte Wahrheit, der man deshalb kaum noch besondere Ermahnungen zu widmen brauche. Aber außerdem, daß im Christentum zur Zeit des Johannes die Idee des irdischen Pessimismus bereits eine triviale Wahrheit geworden war, hat er noch drei andere Gründe, um dieselbe nicht viel zu besprechen. Der erste Grund ist der, daß Johannes überhaupt und in jeder Beziehung den Nachdruck auf das vom Christentum gebrachte Positive legt und nicht, wie Paulus, seine negativen Seiten hervorkehrt. Paulus sagt: Christus hat uns vom Gesetz, von der Sünde und (in der Hoffnung) vom Elend des irdischen Daseins befreit; Johannes sagt: Christus hat uns das Leben gebracht. Schon deshalb, weil sein Blick mit Vorliebe immer auf dem

positiv erlangten Heil verweilt, geht er ebenso wenig auf das irdische Elend, wie auf die allgemeine Sündhaftigkeit, wie auf den Druck des Gesetzes näher ein. Der zweite Grund ist der, daß die aktuellen und potentiellen Gotteskinder, für welche er doch ausschließlich schreibt, eben in ihrer potentiellen Gotteskindschaft doch schon vor Erlangung des wahren Lebens eine gewissermaßen eximierte und jedenfalls bevorzugte Stellung unter den Teufelskindern einnahmen, da sie bereits aus der Wahrheit waren (18, 37), also offenbar dem äußeren Elend einen ganz anderen inneren Halt entgegenzusetzen hatten als die Teufelskinder.

Der dritte und wichtigste Grund aber ist der, daß durch den absoluten Idealismus des Johannes das transzendente ewige Leben, das bei seinen Vorgängern nur ideell in der Hoffnung antizipiert war, hier zugleich ein immanentes, diesseitiges, reell gegenwärtiges geworden ist, vor dessen realer Seligkeit das Elend des noch nicht abgestreiften Irdischen nur als verschwindendes Moment erscheinen kann. Jesus und Paulus hatten das reale Jenseits und seine ideale Antizipation wohl vielfach verwechselt und vermengt, aber der Unterschied bleibt doch als ein nicht prinzipiell bestrittener im Grunde liegen; sie erkennen eben dasselbe als real und ideal an, was auch die Kinder der Welt so bezeichnen, und erwarten für das ewige Leben mit Entschiedenheit eine Realität, deren Vorstellung sie nach dem Muster der irdischen Realität gebildet haben. Dies Verhältnis schlägt bei Johannes vollständig in sein Gegenteil um: das Reale ist des Teufels, ist bloße Scheinrealität, teuflisches Blendwerk, und der Beweis für seine Irrealität ist seine Vergänglichkeit (1. J. 2, 16—17); die wahre Realität hat nur das unvergänglich Bleibende, das Ewige, — das ist aber das Ideale. Dieses Ewige, Ideale ist aber nicht erst etwas, das da werden soll, sondern es ist schon, — wie könnte es sonst ewig sein! Es muß also auch schon gegenwärtig sein, und es kommt für das Individuum nur darauf an, sich desselben bewußt zu werden, es in sich zu wissen, um durch bewußte Teilnahme am Unvergänglichen selbst unvergänglich zu werden (1. J. 2, 17).

Johannes hat in der Sprache seiner Zeit zwar nicht die Ausdrücke „ideal“ und „real“ vorgefunden, aber er hat für das Ideale ein allen Völkern zu allen Zeiten verständliches Symbol — das Licht, ein Symbol, das er (fast zum Überfluß) identifiziert mit Erkenntnis, mit Wahrheit, mit Logos und mit Leben, damit ja nicht der Sinn

desselben sich dem Verständnis entziehen könne. Ist das Licht unzweifelhaft das, was wir heute das Ideale nennen, so deckt sich — wenigstens in der Anschauung des Johannes — die Finsternis mit dem Realen, da ihm beides ein nicht sein sollender, zur Aufhebung bestimmter Gegensatz des Idealen ist, ein trügerischer, vom Teufel hervorgebrachter Schimmer, der den Schein der Wesenhaftigkeit erweckt, während ihm doch selbst dieser Schein nur aus der Gegensätzlichkeit gegen das wahrhaft Wesenhafte erwächst. Die sogenannte Realität der Welt ist ganz ebenso eine Illusion wie das sogenannte Leben in der Welt, denn letzteres ist ja in Wahrheit doch nur Tod, der den äußeren Schein des Lebens erheuchelt, ohne jemals über den Zustand des Todes hinauszukommen (1. J. 3, 14), und an welchem in dem sogenannten leiblichen Tode nur dasjenige sich äußerlich und sichtlich offenbart, was immer sein inneres Wesen war (J. 8, 23—24). Tod und Leben sind absolute Gegensätze; was einmal wirklich tot sein kann, ist nie lebendig gewesen, — was einmal lebt, ist dem Bereich des Todes entzogen. Tod und Leben sind gleich ewig. Die potentielle Gotteskindschaft ist zugleich potentielles Leben, aber äußerlich scheinbarer Tod; indem sie durch Aufnahme des gehörten Gottesworts aktualisiert wird, ist sie vom Tode zum Leben durchgedrungen und hat nun das Leben (5, 24), und zwar als wirkliches gegenwärtiges ewiges Leben (3, 36; 6, 47).\*) „Ich bin die Auferstehung und das Leben, sagt Christus (11, 25), d. h. „die Stunde kommt nicht erst, sondern ist schon jetzt, daß die Toten (d. h. die Menschen, die noch nicht das Leben haben) werden die Stimme des Sohnes Gottes hören“ (5, 25). Wer nun so das Leben erlangt hat, der hat es als ewiges Leben; er wird leben, ob er gleich zu sterben scheint (11, 25); in Wahrheit wird er nimmermehr sterben (11, 26), denn der Tod kann ihm nicht mehr nahen (8, 51—52). Der leibliche Akt des Sterbens verliert für sein inneres und allein wahres Leben ebenso jede Bedeutung, wie er für Christus selbst bedeutungslos ist, er wird sogar durch die Befreiung von den hinderlichen Schranken des Leibes zu barem Gewinn. Wie alle irdische Realität als nichtige Scheinrealität für den Christen bedeutungslos ist, so „nützt auch das Fleisch zu gar nichts“ (6, 63), da nur „der Geist es ist, der lebendig macht“, so kann von einer Auf-

\*) Diese Ausdrucksweise ist schon in den Psalmen vorgebildet: „Bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps. 36, 10), hier allerdings noch auf Gott selbst unmittelbar bezogen.

erstehung des Fleisches jedenfalls nicht mehr die Rede sein, so kann das Jenseits nicht mehr als neue Erde, sondern nur noch als ein leibloses, rein geistiges Sein beim Sohn und beim Vater gedacht werden (12, 32; 14, 2—3), wie denn auch die Erscheinung des auf-erstandenen Christus ihre visionäre körperlose Beschaffenheit dadurch dokumentiert, daß sie plötzlich in einem geschlossenen Gemach sichtbar wird (20, 26). Aus der Nichtigkeit der gemeinen Realität folgt für Johannes, daß er das Reale für seine Lehre in positivem Sinne nur in symbolischer oder allegorischer Bedeutung brauchen kann, und dies ist der Grund, warum Johannes fast durchweg so symbolisierend und allegorisierend erscheint.

Aber wenn er auch in der Theorie die gemeine Realität für nichtig erklärt, ganz weg allegorisieren und symbolisieren läßt sie sich doch nicht; wenn sie auch bloß teuflische Illusion ist, so bleibt sie doch für jeden, der noch in der Welt ist, unzerstörbare Illusion, deren Scheinrealität sich doch gelegentlich sehr unangenehm fühlbar macht. Fallen auch solche Unannehmlichkeiten gegen die Seligkeit des gegenwärtigen ewigen Lebens nicht ins Gewicht, so ist es doch immerhin sehr wünschenswert, sie ganz los zu werden, und dies geschieht an dem unmittelbar bevorstehenden jüngsten Tage, zu dem bereits die letzte Stunde geschlagen hat (1. J. 2, 18). Dann vergeht die Welt (1. J. 2, 17), und die letzte Hülle fällt von den Augen der Lebenden, daß sie Christi Herrlichkeit sehen und Gott schauen, wie er ist (J. 17, 24; 1. J. 3, 2). So bleibt auch hier die unmittelbare Nähe des jüngsten Tages ein mächtiges Moment in der christlichen Lehre, das auch als Motiv nicht unbenutzt gelassen wird (1. J. 2, 28). Die Auferweckung der zuvor verstorbenen Gotteskinder (J. 6, 40, 44 u. 54) ist auf diesem Standpunkt so wenig mehr eine wirkliche Auferweckung, wie die Christi es ist; sie ist es so wenig, wie das ihr vorhergehende Sterben ein wirkliches Sterben war, sondern sie kann nur noch als feierlicher Akt gelten, durch welchen die Nichtigkeit des scheinbaren Gestorbenseins formell deklariert und festlich begangen wird.

Allerdings erscheint diese Festlichkeit als ziemlich überflüssig, und es muß als ein grober Verstoß gegen seine Lehre bezeichnet werden, wenn Johannes Jesum von der Auferstehung derer sprechen läßt, „die in den Gräbern sind“ (J. 5, 28). Noch weiter aber verirrt er sich, wenn er nicht nur die lebendigen Toten, sondern auch die toten Toten auferwecken läßt behufs des allgemeinen Gerichts (5, 29).



Denn da die letzteren doch schon immer tot waren, und sie durch den leiblichen Tod gewissermaßen schon ihre Bestimmung endgültig und offenkundig erfüllt haben, so ist erstens die Möglichkeit nicht abzusehen, wie das längst Vernichtete noch einmal für einen Moment zu einem Scheinleben erweckt werden soll, und zweitens der Zweck nicht zu begreifen, zu welchem diese Auferweckung erfolgt, da ja nachher auch nichts anderes für sie eintritt, als worin sie sich schon befanden, nämlich Tod und Vernichtung (15, 6)\*). Das Gericht am jüngsten Tage kommt überhaupt nach Johanneischen Prinzipien post festum, denn da das Urteil des Gerichts eben nur in Tod und Leben bestehen kann, also wie diese ein diesseits und immanent bereits vollstrecktes ist, so kann doch das transzendente Gericht am jüngsten Tage nur die Bedeutung einer feierlichen Bestätigung der bereits vollzogenen Scheidung (in Tote und Lebendige) haben. Der Vater richtet nicht, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben (5, 22), da dieser doch nur im Sinne des Vaters richtet (8, 16). Aber streng genommen richtet auch der Sohn niemanden (8, 15; 12, 47), denn nicht um die Welt zu richten, sondern um sie selig zu machen (so weit sie dessen fähig ist), ist er in die Welt gekommen (3, 17; 12, 47). Christus hat nämlich gar nicht nötig, über irgend jemand ausdrücklich Gericht zu halten, da das Verhalten eines jeden zu ihm und seinem Wort selbst schon das Gericht einschließt. Wer sein Wort annimmt, der erhält dadurch das Leben, wer es nicht annimmt, der erweist sich damit als einer, in welchem keine potentielle Gotteskindschaft wohnt, welcher also nicht nur tot, sondern auch lebensunfähig ist. So erscheint sein Wort als dasjenige, wodurch sich das Gericht von selbst vollzieht (12, 48). Wer mithin das Leben empfangen hat, an dem ist nichts mehr zu richten; wer sich aber als ein bleibend Toter erwiesen hat, an dem ist erst recht nichts mehr zu richten (3, 18).

Es zeigt sich also, daß der Begriff des Gerichts sich auflöst und umwandelt in den der Krisis oder Scheidung. „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist“, und durch das nun offenbar werdende Verhalten der Menschen zu diesem Lichte sich die Scheidung zwischen den vorher schwer unterscheidbaren Teufelskindern und (potentiellen) Gotteskindern vollzieht, wodurch nun die zwei Kategorien von Toten und Lebenden deutlich erkennbar

\*) Von den rohen und barbarischen Vorstellungen der Juden von einer positiven Qual der Verdammten ist Johannes völlig freizusprechen.

werden (3, 19—21). Diese Auffassung der Krisis ist unendlich erhaben über die früheren Auffassungen des Gerichts; denn während Gott nach der Vorstellung der Vorgänger die doppelte Ungerechtigkeit begehen sollte, die Menschen erst größtenteils als niederträchtige zu erschaffen und sie hinterher noch eben dafür zu bestrafen, also zum Elend des unsittlichen Charakters noch obenein die Qual der Verdammnis als neues Leid hinzuzufügen, so fällt hier die Strafe metaphysisch mit der anerschaffenen Natur zusammen; er begeht also nach der Vorstellung des Johannes nur noch die einfache Härte und Ungerechtigkeit, solche elenden Kreaturen zu schaffen oder die Depravation der von ihm besser geschaffenen durch den Teufel zu dulden.

Man sieht aber hier einen der Punkte, wo Johannes nicht imstande war, seine eigene höhere und vergeistigte Auffassung von dem ihr widersprechenden Ballast der Schultradition frei zu machen, da er an der vom Apostel Johannes (Offenb. 20, 12—15) überlieferten allgemeinen Auferstehung zum jüngsten Gericht doch wieder festhält. Ein solches transzendentes Gericht kann hier aber überhaupt gar keinen Sinn mehr haben; denn um neue Übertretungen zu verhindern, braucht man keine Strafe mehr, wo Leiblichkeit, Sprache, Erkenntnis und Zeit aufhört, wo Verhältnisse und Zustände eintreten, die mit den früheren absolut inkommensurabel sind, wo also neue Vergehen auch keine Ähnlichkeit mehr mit den zu bestrafenden haben könnten. Es kann aber die Strafe auch nicht mehr zum Zweck der Besserung verhängt werden, da die etwaige erziehliche Tätigkeit Gottes mit dem jüngsten Tage jedenfalls aufhört und einem definitiven Zustande Platz macht. Der Richter beim jüngsten Gericht kann nicht mehr strafen, damit nicht gefehlt werde, sondern nur, weil gefehlt ist, er kann nur das Prinzip der abstrakten jüdischen Vergeltung ausüben, ohne Gnade und ohne Verjährung ruhig Maß für Maß messen und die Menschen für ihr Handeln belohnen und züchtigen, das die notwendige Folge ihres Charakters, ihrer anerschaffenen Gotteskindschaft oder ihrer Teufelskindschaft war. Es ist einleuchtend, daß solche überlieferte und stehengebliebene Ansichten unvereinbar sind mit dem Johanneischen Grundgedanken, daß Gott die Liebe sei.

Ich habe schon gesagt, daß Johannes das Wesen des Christentums positiv zu erschöpfen glaubt, indem er es in die Erlangung des Lebens setzt (während die Nichtchristen im Tode bleiben); wir

werden also in den innersten Kern der Johanneischen Lehre eindringen, wenn wir uns an diesen Begriff des Lebens halten, da aus ihm sich alles entwickeln lassen muß, was zum Christsein im Johanneischen Sinne gehört, abgesehen natürlich von dem Modus der Erlangung des Lebens oder des Christwerdens. Sterben ist Vernichtung, Tod Nichtsein, mithin ist Leben Sein, — aber nicht ruhendes Sein, denn das wäre von Nichtsein nicht zu unterscheiden, sondern bewegtes oder tätiges Sein, Aktualität. Die Aktualität muß aber näher bestimmt werden als ewige Aktualität, weshalb die vergängliche Scheinrealität des Weltlichen nicht Leben genannt werden kann, sondern nur die unvergängliche, d. i. aber die göttliche. Gott und nur Gott ist stetige Aktualität (J. 5, 17), und nur durch Teilnahme am göttlichen Wesen kann man auch an seiner ewigen Aktualität teilnehmen (wie Christus in der angeführten Stelle). Wir wissen schon, daß dieselbe eine ausschließlich ideale ist, weil dem Johannes allein das Ideale die wahre Realität besitzt. Gott ist aber das Ideale schlechthin und ist nur ideal (1. J. 1, 5); er ist unsichtbar für jedermann und der fleischgewordene Logos die einzige Erscheinung, in der er sichtbar geworden ist (1. J. 4, 12; J. 1, 18; 14, 8), was freilich nicht hindert, daß er schon jetzt durch Vermittelung seiner Offenbarung ideell erkannt wird und dereinst unmittelbar von uns erblickt werden wird, wenn wir selbst rein ideale Wesen geworden sind und jede Schranke unserer mystischen Intuition gefallen ist. Mit einem Wort: „Gott ist Geist“ (J. 4, 24); er ist so ausschließlich Geist, daß jeder Versuch, ihm eine räumliche Beziehung beizulegen (z. B. Verehrung in Tempeln oder an besonderer Stätte) als seiner unwürdig erscheinen muß (4, 21), und ihm nur eine rein geistige Verehrung dargebracht werden darf (4, 23—24). Mit diesem epochemachenden Ausspruch: „Gott ist Geist“ hat Johannes den großen Schritt von der jüdischen Gottesvorstellung zu der der griechischen Philosophie vollzogen. Das Ideale des Johannes ist aber, wie wir ferner wissen, nicht der abstrakte Begriff in seiner Selbstbewegung, sondern die lebendige Intuition des Mystikers (das Licht) in ihrer Einheit von Denken und Wollen, Wissen und Tun, Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis. Unbeschadet der realen Untrennbarkeit dieser Einheit wird dieselbe doch für die Auffassung des diskursiven Denkens in ihre Momente unterschieden werden dürfen und müssen, und so stellt sich uns denn das Leben dar als die ewige Einheit von Erkenntnis und Liebe. Die Offenbarung des Lebens

ist deshalb eine doppelte Offenbarung: eine Offenbarung der Erkenntnis der Wahrheit (J. 1, 18; 17, 8 u. 26) und eine Offenbarung der Liebe (J. 4, 9 u. 16). Mit diesen beiden Seiten ist aber auch die Johanneische Theologie erschöpft.

Gott ist lichter (1. J. 1, 5), lauterer, lebendiger Geist; dies ist die allgemeinste Grundwahrheit der Johanneischen Gotteserkenntnis. Gott ist die Wahrheit (J. 14, 6; 17, 17; 1. J. 5, 6 u. 20) und Gott ist die Liebe (1. J. 4, 16); dies sind die beiden Seiten jener Grundwahrheit. Gott ist das ewige Leben an sich selbst (J. 6, 57; 14, 6; 1. J. 1, 1; 5, 20); ihn erkennen in der Offenbarung seiner Wahrheit und Liebe und ihn wieder lieben, das heißt am ewigen Leben Gottes teilnehmen, das ist das ewige Leben selbst für den Menschen (Joh. 17, 3; 1. J. 2, 17; vgl. 1. J. 5, 3), und an etwas anderes als dies ist bei dem ewigen Leben nicht zu denken. Wenn das Ideale allein die wahre Realität ist, so habe ich das von mir Erkannte mir wirklich angeeignet, es ist mein wirklicher Besitz geworden, — wobei natürlich unter Erkennen immer die mystische Intuition verstanden ist, und der Ausdruck „Wahrheit“ in dem objektiven und subjektiven Doppelsinn spielt, einerseits wie bei Hegel das wahrhaft Seiende, und andererseits die wahrhafte Erkenntnis dieses Seienden zu bedeuten. Andererseits bin ich unter dieser Voraussetzung in demjenigen wirklich, worin ich mich als seiend erkenne oder weiß. Hieraus geht hervor, daß jeder, der Gott erkennt, Gott wirklich in sich hat und wirklich in Gott ist. Andererseits haben wir schon gesehen, daß die mystische Intuition kein bloß theoretisches Erkennen ist, sondern den ganzen Menschen mit seinem Wollen und Fühlen beteiligt (1. J. 2, 3), so daß die angeborenen Neigungen und Abneigungen seiner Natur in bezug auf den Gegenstand seiner Erkenntnis notwendig in Aktualität treten müssen. Da nun aber bloß die potentiellen Gotteskinder durch Aufnahme des Gottesworts zur Gotteserkenntnis gelangen können, diese aber von liebevoller Natur sind, so muß notwendig ihr Erkennen Gottes unmittelbar ein Lieben Gottes hervorrufen (1. J. 4, 8), um so mehr, als das Erkennen Gottes das Erkennen der Offenbarung seiner Liebe (1. J. 4, 9) einschließt, also die Liebe zu Gott nur als Erwidern seiner Liebe oder als Gegenliebe auftritt. Ein Ausbleiben dieser Wirkungen ist unmöglich; wer dasselbe an sich wahrnehmen läßt, dessen vorgebliche Gotteserkenntnis ist Lüge (1. J. 2, 4 u. 3, 6). Wenn aber jemand sich durch ein gegenseitiges



Liebesverhältnis mit einem andern verbunden weiß, so ist er nach der idealen Anschauungsweise des Johannes mit ihm durch das Band der Liebe wirklich zu einer Einheit verbunden oder ist mit ihm durch die Liebe eins. Wofern also jemand Gott erkennt und (infolgedessen) liebt, so ist er in Gott und Gott in ihm, und beide sind eins; und wofern er in der Erkenntnis und Liebe bleibt, so bleibt er in dieser Einheit mit Gott (1. J. 4, 15—16); in der Teilnahme an der ewigen göttlichen Aktualität des Erkennens und Liebens bleibt er in der Teilnahme am ewigen Leben, welche zugleich die aktuelle Gotteskindschaft ist.

Die aktualisierte Liebe zu Gott macht zugleich die Liebe zu den Brüdern (in der Gotteskindschaft) frei und konzentriert alle Nächstenliebe, die das liebevolle Gemüt früher auf die Menschen ohne Unterschied verteilt hatte, nunmehr auf die Gotteskinder, welche ja alle eins mit dem Vater sind; denn die Gotteskinder müssen denen, die von der Welt sind, ihre Liebe entziehen, nachdem sie deren Unwürdigkeit, die Gefährlichkeit der Berührung mit ihnen (1. J. 2, 26 u. 3, 7) und die Unverträglichkeit der Liebe zu Weltlichen mit der Liebe zu Gott erkannt haben (1. J. 2, 15). Die Gotteskinder aber, welche sich gegenseitig als Gotteskinder, d. h. als eins-seiend mit dem gleichen Vater, erkennen und lieben (1. J. 5, 1), sind dadurch untereinander in demselben Sinne eins, wie sie mit dem Vater eins sind (J. 17, 21—23), sie sind miteinander im Vater (und Sohn) eins (17, 22). Indem nun die Gottesliebe und die Bruderliebe unter den Gotteskindern in vollkommener Weise frei geworden ist, haben sie zugleich das Prinzip vollkommener Tugend in sich und sind bereits sittlich rein (J. 15, 3); sie tun nicht nur keine Sünde (1. J. 3, 6 u. 5, 18), sondern können gar keine mehr tun (1. J. 3, 9), denn der Arge kann sie nicht mehr antasten (1. J. 5, 18). Das Liebesverhältnis zwischen Gott und Gotteskind bringt es mit sich, daß jeder der beiden Teile nur tut, was der andere will; die Gotteskinder betätigen also ihre Liebe dadurch, daß sie Gottes Willen tun, d. h. seine Gebote halten (1. J. 5, 2—3), Gott aber betätigt die seinige dadurch, daß er alles tut, um was die Seinigen ihn bitten werden, damit ihre Freude vollkommen sei (J. 16, 24; 1. J. 5, 14—15), und mögen sie auch die größten Wunder von ihm verlangen (J. 14, 12—14). Die vollkommene Tugend und die Gebetserhörung sind zwei unmittelbar aus dem Liebesverhältnis zwischen Gott und Menschen entspringende Folgen; es kommt hierzu noch

ein drittes, welches Gott dem Menschen als freie Gabe, gleichsam als Brautgeschenk ihres Liebesbundes, spendet; dies ist die Verleihung des Geistes, der den Menschen lehrt, was ihm zu wissen nötig ist (1. J. 2, 27), der ihn in alle Wahrheit führt (J. 16, 13) und ihn mit einem Wort allwissend macht (1. J. 2, 20), wie Jesus selbst es war. Dieser Geist ist nicht etwa wie bei Paulus (als Gnade) die transzendente Ursache der gesamten Bekehrung und Heiligung des Christen, sondern er ist etwas nachträglich Hinzugekommenes, das durchaus zu nichts anderem als zur Förderung der theoretischen Erkenntnis über das notdürftige Maß hinaus dient, und das nur als Merkmal, aber keineswegs als ursächliche Bedingung des Seins und Bleibens in Gott angesehen werden darf (1. J. 3, 24 u. 4, 13). Der Geist ist bei Johannes nur das aromatische Parfüm, das zu dem fertigen Schaumwein des Lebens zu guterletzt als Würze hinzugesetzt wird.

Es entsteht nunmehr die Frage, wie jenes erste Erkennen Gottes, mit welchem die Reihe der übrigen Folgeerscheinungen beginnt, zustande kommt. Da alle aus demselben gezogenen Folgerungen nur dann eine gewisse Gültigkeit beanspruchen können, wenn unter diesem Erkennen nicht ein abstraktes diskursives, sondern ein intuitives verstanden wird (worauf auch die ganze Natur des Johannes hinweist), so sollte man glauben, daß bei diesem Erkennen jede äußere Vermittlung ausgeschlossen bleiben mußte, da es nur als unvermitteltes, unmittelbares, spontanes seinen intuitiven Charakter treu bewahren kann. Wären also die aktuellen Gotteskinder in intellektueller Beziehung von Anfang an so erschaffen worden, daß ihnen nach erlangter geistiger Reife diese mystische Intuition von selbst aufginge, so wäre die Sache in Ordnung und eine weitere Offenbarung Gottes überflüssig. Jedenfalls ist kein Grund einzusehen, warum Gott nicht diesen natürlichsten und einfachsten Weg gewählt hat; denn wenn er die Gotteskinder und Teufelskinder doch einmal so verschieden erschuf, daß die einen die an sie von außen herantretende Gottesoffenbarung sich reproduktiv aneignen mußten, die anderen sie sich nicht aneignen konnten, so konnte er diesen Unterschied in den intellektuellen Fähigkeiten auch gleich bis zur spontanen Produktion steigern, womit seinem Sohn alle Bemühung erspart worden wäre. Freilich würden dann die Menschen schon von Adam an die Gotteserkenntnis in dem menschenmöglichen und hinreichenden Maße besessen haben, was mit der Geschichte nicht

stimmt; aber die Verzögerung des Eintritts dieser Erkenntnis um mehrere Jahrtausende innerhalb der Geschichte der Menschheit ist auch vom Standpunkt des Johannes offenbar widersinnig für seinen Gott der Liebe, da tatsächlich nicht der geringste Grund für dieselbe zu entdecken ist. Wenn aber Gott doch einmal auf die volle Erleuchtung von Anfang an Verzicht tat, so konnte er ja den Menschen die natürliche Fähigkeit der allmählichen Entstehung und Ausbildung einer von Generation zu Generation sich zu immer vollkommenerer Gestalt entwickelnden Gotteserkenntnis geben, wie dies Beispiel dem Johannes ja unter anderen in der griechischen Philosophie vorlag. Da jedoch nach der Ansicht des Johannes dieser zweite natürlichste Weg von Gott in keiner Weise beliebt wurde, so stand ihm ein dritter offen: er konnte zu dem Zeitpunkt, der ihm für den Eintritt der Gotteserkenntnis geeignet erschien, den Gotteskindern den Geist mitteilen, d. h. ohne äußere Vermittelung durch innerliche psychische Einwirkung die erforderliche mystische Intuition in ihnen hervorrufen, sowie er durch Geistesmitteilung ohne äußeren Lehrer die Erkenntnis der von Jesus noch nicht mitgeteilten Stücke der Wahrheit in ihnen produziert (1. J. 2, 27). Auf diesem Wege wäre die Gottesoffenbarung eine innere und die von ihr gewirkte Erkenntnis vollkommene mystische Produktion geblieben, die sogar den Schein der Spontaneität behalten hätte.

Gott ruft aber auf diesem Wege, wie gesagt, nur einen Teil seiner Wahrheit in den Gotteskindern wach, während er den anderen Teil derselben durch äußere Offenbarung ihnen mitteilt. Er wendet also zwei Mittel zu demselben Zwecke an, deren eines allein hinreichend gewesen wäre, — was ihm anerkanntermaßen in der Ökonomie der Natur niemals begegnet. Indem er gerade den wichtigsten und grundlegenden Teil der Offenbarung durch äußere Vermittelung an die potentiellen Gotteskinder herantreten läßt, läßt er ihnen nur eine Reproduktion desselben offen und erschwert ihnen dieselbe unsäglich durch die abstrakte Form der Mitteilung in Worten, durch den daran gehängten historischen Ballast und durch den bei jeder Vermittelung aus dritter Hand sich einschleichenden Irrtum. Gegen den seiner Meinung nach eingeschlichenen Irrtum hat Johannes selbst zu kämpfen gehabt; den historischen Ballast hat er teils mit kräftigem Schnitte entfernt, teils ist er als lastendes Bleigewicht an seinen Fersen hängen geblieben; das Schlimmste aber ist die Mitteilung durch Worte, die immer abstrakt sind und unmittel-

bar immer nur eine abstrakte und diskursive Erkenntnis hervorbringen können. Diese aber ist totes Wissen, ist geradezu jener Gegensatz zum Fühlen, Tun und Leben, den Johannes nicht brauchen kann; also muß diese abstrakte, durch Mitteilung empfangene Erkenntnis erst in intuitive umgesetzt werden, wozu doch wieder ein Akt spontaner mystischer Produktion gehört, die man hier Reproduktion nennen kann, weil in dem Mitteilenden die intuitive Form einmal bestand, ehe sie behufs der Mitteilung in eine diskursive umgesetzt wurde.

Nach alledem müßte man sagen, daß Gott nach der Lehre des Johannes die Mittel seiner Offenbarung nicht gut gewählt habe. Tatsächlich aber stellt sich das Verhältnis ganz anders. In Wahrheit hat nämlich Johannes seine Ideen spontan produziert, resp. nach Anregungen gnostisch-alexandrinischer Philosophie reproduziert, ist sich aber als echter Mystiker über ihre Entstehungsweise dabei so unklar, daß er sich schließlich einbildet, sie durch die christliche Tradition resp. durch den Geist Christi empfangen zu haben, in welche er selbst sie zu allererst eingeführt hat. So erfindet er sich die Gestalt eines Jesus, die notorisch nie existiert hat, und legt derselben Eigenschaften bei, welche ihre menschliche Natur vernichten und zu einer gespenstischen Abstraktion verdünnen; so erzählt er eine Lebensgeschichte dieses Jesus, die eine tendenziöse, vielleicht mit etwas Wahrheit gemischte Dichtung ist, und legt ihm Lehren in den Mund, die zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte im Kopfe des Johannes aufgetaucht sind und mit dem, was der historische Jesus gelehrt hat und lehren konnte, kaum noch eine Ähnlichkeit haben. Und indem er sich selbst überredet, daß seine allereigensten Ideen Offenbarungen seien, welche dieses sein Phantasiegebilde des Gottmenschen Jesus Christus etwa hundert Jahre früher einmal vorgetragen habe, welche dann aber von den Menschen vergessen und entstellt worden, und erst in seinem Kopfe durch Vermittelung des Geistes wieder in gereinigter Form neu aufgetaucht seien (J. 14, 26), verfällt er in die noch wunderlichere, aber zu seiner Zeit sehr beliebte und viel geübte Einbildung, diese seine Ideen anderen Leuten dadurch aufzwingen zu können, daß er die aus seinem Kopfe entsprungene phantastische Einkleidung derselben für eine Begründung durch historische Autorität göttlichen Ursprungs auszugeben versucht. — Erscheint hiernach die ganze Offenbarungstheorie des Johannes als ein schon in seinen metaphysischen Prämissen verunglückter Versuch, seine mystischen In-



tuitionen mit dem positiven Tatbestand einer objektiven Existenz des Christentums und seiner historischen Entstehung in Zusammenhang zu bringen, und stellt sich speziell die Christologie des Johannes als ein zu diesem Zweck erfundenes Mittel dar, so ist andererseits zu berücksichtigen, daß die christologische Entwicklung des ganzen vorangehenden Jahrhunderts in ihrer Vergöttlichungstendenz Jesu seinen Neigungen entgegenkam und ihm nur einen, wenn auch kühnen, weiteren Schritt zu tun übrig ließ, um Christus zum fleischgewordenen Logos zu machen, — einen Schritt, der die tendenziöse Umbildung der Geschichte Jesu nur als natürliche Konsequenz nach sich zog.

Das Ziel der Religion ist die Erlangung des Lebens, das Mittel die göttliche Offenbarung; hiermit ist die Stellung Christi bestimmt als das Offenbarungsorgan, welches das Leben bringt. Das göttliche Offenbarungsorgan im metaphysischen Sinne ist aber der Logos oder das symbolisch-allegorisch gefaßte Wort; um sich den Menschen vernehmlich zu machen, muß der Logos sinnliche Vermittlung benutzen, also Fleisch werden; so ist Christus der fleischgewordene Logos, der das Leben bringt. Hierdurch bestimmt sich die Johanneische Fassung des Evangeliums. Dasselbe lautete bei Jesus: „Das Reich hat sich genäht“, im Judentum: „Jesus ist der Messias“, bei Paulus: „Christus ist der Herr“, bei Johannes: „der Logos ward Fleisch und brachte uns das Leben“ (J. 1, 14; 3, 16; 1. J. 4, 2 und 9). Die Offenbarung ist doppelter Art, eine Offenbarung der Wahrheit und der Liebe. Als Offenbarungsorgan der Wahrheit ist Christus der Lehrmeister der Welt, und besteht seine Mission darin, den potentiellen Gotteskindern die wahre Gotteserkenntnis, das reine geistige Gottesbewußtsein zu bringen (J. 17, 17—18; 17, 8 und 26); Offenbarungsorgan der Liebe aber ist er durch sein persönliches Erscheinen selbst (J. 3, 16; 1. J. 4, 9), durch sein williges Aufgeben seiner verklärten Herrlichkeit für die Zeit seiner menschlichen Erniedrigung (17, 5), durch seinen liebevollen Verkehr mit den Jüngern (13, 34; 15, 9 und 12) und die Hingabe des leiblichen Lebens für seine Freunde (15, 13). Aber außerdem, daß Christus Offenbarungsorgan ist, ist er auch Mittelperson zwischen den Menschen und Gott, indem er ihnen die Erlangung des Lebens, die er ihnen allerdings schon durch die Offenbarung allein ermöglicht hat, noch dadurch praktisch erleichtert, daß er sich als verbindendes Zwischenglied ein-

schaltet und durch Vereinigung der Menschen mit sich ihre Vereinigung mit Gott vermittelt (J. 14, 20; 1. J. 5, 20). Diese Vermittelung tritt bei Johannes so sehr in den Vordergrund, daß meist nur von der Einheit der Christen mit Christo die Rede ist (J. 15, 4—5), welche aber die Einheit mit Gott indirekt einschließt, da Sohn und Vater eins sind (10, 30).

Wie es mit der Offenbarung der Wahrheit durch Christus bestellt ist, haben wir soeben gesehen; es erübrigt, auch auf die beiden anderen Funktionen desselben, die Offenbarung der Liebe und die Vermittelung der Einheit mit dem Vater einen kritischen Blick zu werfen. Von vornherein erscheint eine besondere Offenbarung der Liebe als fünftes Rad am Wagen, da ja durch die Erkenntnis die Liebe als notwendige Folge erzeugt werden soll. Es erweist sich mithin die angehängte Offenbarung der Liebe als Verlegenheitsauskunft, die nach anderweitigen Hilfsmitteln sucht, da sich die erlangte Erkenntnis erfahrungsmäßig als unfähig herausstellt, das zu wirken, was sie der Theorie nach wirken soll. Sie ist aber hierzu unfähig, weil sie eben infolge der äußerlichen Vermittelung der Offenbarung durch Worte eine abstrakte und diskursive Erkenntnis ist, statt intuitiv zu sein.

Worin besteht nun aber die Offenbarung der Liebe? Darin, daß der ewige Logos für einige dreißig Jahre Fleisch wird, daß er sich seiner ewigen Herrlichkeit für eine kurze Spanne Zeit entäußert, die sich zu seiner Ewigkeit wie nichts zu etwas verhält! Daß er für diesen Moment (tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag) zwar Logos bleibt, aber sich seiner verklärten Herrlichkeit entäußert (J. 17, 5), — eine jüdisch-sinnliche Bestimmung, mit welcher bei dem rein geistigen Gottesbegriff des Johannes schlechterdings kein vernünftiger Sinn mehr zu verbinden ist. Ja, nach einer anderen Stelle (J. 1, 14) hat er nicht einmal diese Herrlichkeit bei der Fleischwerdung eingebüßt. Daß mit einem solchen fleischgewordenen Logos kein gemütlich freundschaftlicher Verkehr für andere Menschen möglich gewesen sein kann, liegt ebenso sehr auf der Hand, wie die Unmöglichkeit, seine Wiederablegung des Fleisches als ein Liebeswerk zu preisen, wenn die Annahme desselben als ein Opfer betrachtet wird. Berücksichtigt man, daß nach den Johanneischen Voraussetzungen von allen möglichen Methoden der Wahrheitsmitteilung die Herabsendung eines himmlischen Lehrmeisters die wenigst zweckmäßige war, wie oben (S. 271—273) gezeigt ist,

so hört jede Motivation dieses Weges durch die göttliche Liebe auf und läßt zu seiner Erklärung (wie bei Paulus) nur den Wunsch in Gott übrig, das ehrenvolle Geschäft, die Menschen zum Leben zu führen, seinem Sohne zu reservieren (5, 22—23), weil er diesen so ganz besonders lieb hat (3, 35; 5, 20), daß er eifersüchtig dessen Ehre sucht (8, 50). Wir haben hiernach in keiner Beziehung für die Fleischwerdung des Logos dankbar zu sein; denn sie ist weder zweckmäßig noch ein Opfer der Liebe für uns, sondern sie ist ein Mißgriff der Vaterliebe. Für die Teufelskinder hat die Fleischwerdung des Logos keine Verbesserung, sondern eine Verschlimmerung ihrer Lage herbeigeführt, es ist also für die Welt als Summe der Teufelskinder die Sendung des Sohnes ganz gewiß kein Beweis der Liebe Gottes zu ihr (wie Johannes prätendiert — 3, 16; vgl. 14, 22). Was aber die Gotteskinder betrifft, so sind in bezug auf ihre Lage vor und nach der Fleischwerdung des Logos nur zwei Fälle möglich: entweder ist dieselbe verändert worden, — dann kann ihr Zustand vor Erlangung des Lebens bei dem absoluten Gegensatz von Leben und Tod nur im Tode bestanden haben, und dann ist zu fragen, warum Gott die potentiellen Gotteskinder Jahrtausende lang im Tode gelassen habe; oder aber die Gotteskinder haben auch vorher schon das Leben gehabt, — dann ist keine Veränderung in ihrer Lage vorgegangen, dann war die Fleischwerdung überflüssig. Kürzer ausgedrückt: die Gotteskinder sind keiner Erlösung bedürftig, die Teufelskinder keiner fähig, so daß eine Erlösungsveranstaltung für beide gleich zwecklos ist. Da zugestandenermaßen schon die potentiellen Gotteskinder die Wahrheit taten und ihre Werke in Gott getan waren (3, 21), während andererseits sich auch die Sündenfreiheit der aktuellen Gotteskinder als Illusion erweist (1. Joh. 2, 1; 3, 7 u. 20; 5, 16), da mithin ein prinzipieller Unterschied in der Erscheinung zwischen aktueller und potentieller Gotteskindschaft nicht besteht, so kann auch kein prinzipieller Unterschied in den geistigen Konsequenzen zwischen ihnen bestehen; entweder sind beide im Tode oder beide im Leben. Im ersteren Fall war die Sendung des Sohnes erfolglos (denn es wird noch gesündigt, also ist Gott nicht erkannt — 1. J. 2, 3—4; 3, 6; — also der Tod noch nicht überwunden und das Leben nicht erlangt — 1. J. 3, 8 u. 4—15; — also die aktuelle neue Geburt aus Gott noch nicht erfolgt); im letzteren Fall war sie überflüssig, in beiden Fällen konnte sie füglich unterbleiben und ist sicher keine Offenbarung der Liebe zu den Geschöpfen.

Wir kommen nun zu dem letzten der drei Punkte, der Mittlerschaft Christi, unter welchen auch die von Johannes gegen den Rückfall in die Sünde ersonnene Ausflucht zu stellen ist. Wenn nämlich ein aktuelles Gotteskind, welchem seine vor Aktualisation der Gotteskindschaft begangenen Sünden durch Christus oder seinen dazu autorisierten Nachfolger vergeben sind, nun doch noch, trotzdem daß ihm prinzipiell das Sündigen eine Unmöglichkeit ist (1. J. 3, 9), in die Sünde zurückfällt, so wird, obwohl es damit definitiv seine Gotteskindschaft negiert hat (1. J. 3, 8), ein Unterschied gemacht, ob die begangene Sünde eine „Sünde zum Tode“ ist oder nicht (1. J. 5, 16—17). Ist die Sünde zum Tode, so darf niemand für den Sünder Fürbitte tun, und derselbe ist verloren; ist sie aber nicht zum Tode (ein Fall, der bei der Gleichstellung von Haß und Todschatz nur selten vorkommen kann — 1. J. 3, 15), so bewegt das offene Bekenntnis des Sünders (1. J. 1, 9), verstärkt durch die Fürbitte der Brüder (1. J. 5, 16), Christum dazu, daß er beim Vater Fürsprache einlegt (1. J. 2, 1), so daß dem Sünder vergeben wird. Was also an und für sich ein Zeichen der Teufelskindschaft ist (1. J. 3, 8 u. 10) und bei den Teufelskindern den Tod wirkt, das wird hier ausgelöscht und der Sünder bleibt aktuelles Gotteskind, obwohl man nicht mehr weiß, wodurch er sich von den Teufelskindern unterscheidet, da selbst sein Gottesbekenntnis Lüge ist. „Daß, so uns unser Herz verdammet, Gott größer ist als unser Herz und erkennet alle Dinge“ (1. J. 3, 20), — und verzeiht alles, eben weil er alles versteht, — das ist gewiß sehr schön gedacht, aber dann dürfte er auch nicht einen Unterschied unter den Menschen machen, der doch bloß illusorisch ist, und mit seinem Vergeben nicht warten, bis ein von möglichst vielen unterstütztes Gesuch an seinen Sohn gelangt ist, der es ihm wieder unterbreitet. Wer sich an den Minister wendet, um etwas vom Könige zu erhalten, der wird sich bald an des Ministers Sekretär wenden, um den Minister zu gewinnen, und an den Lakaien, um zum Sekretär zu gelangen. Mit derselben Konsequenz hat die Einschlebung der Fürsprache Christi zwischen Gott und Menschen später die Kirche dazu geführt, die Mutter Maria zwischen Christus und den Menschen einzuschleiben und eine Rangordnung von Heiligen zwischen Maria und den Menschen. Dadurch hat die katholische Kirchenlehre die Verdichtung aller gnostischen Äonen (des Pleroma) in den Logos wieder aufgehoben und die Vielheit und Abgestuftheit der gnostischen Äonen unter dem Namen



von Heiligen restituiert. Erst die evangelische Kirchenlehre hat diese Vielheit wieder beseitigt, aber nicht gewagt, der Kritik des Mittlergedankens überhaupt näher zu treten.

Die Fürsprache Christi bei Gott ist aber wiederum nichts weiter als eine spezielle Seite seiner Vermittlerrolle überhaupt. Weil dem Johannes die Kluft zwischen der unendlichen Gottheit und dem endlichen Menschen zu groß erschien, suchte er sie durch Christus als Mittelglied zu überbrücken. Aber dieser Versuch verurteilt sich ebenso von selbst, wie die Bemühungen der alexandrinischen Emanationssysteme, durch allerlei Einschiebungen die Kluft zwischen dem unaussprechlichen, unnahbaren Gott und der mangelhaften materiellen Welt zu überbrücken. Ist der Zwischenraum endlich, so wird die menschliche Kraft allein hinreichen, um zu Gott zu gelangen; ist er unendlich, so muß Gott den Menschen „ziehen“, braucht dazu aber keine Zwischenglieder. Der Mittler kann nur dreierlei Stellungen einnehmen: entweder steht er ganz auf Seiten des Menschen, d. h. der Zwischenraum zwischen ihm und dem Menschen ist endlich, der zwischen ihm und Gott aber unendlich, dann ist er von vornherein zu der Vermittlung unfähig; oder er steht gerade in der Mitte, dann wird durch Halbierung der Unendlichkeit für den Menschen die Schwierigkeit nur scheinbar verringert, während es für Gott ganz gleich ist, ob er den Menschen über die halbe oder über die ganze Unendlichkeit hinüberzieht; oder endlich der Mittler steht ganz auf Seiten Gottes, — dann bedeutet er nur die zum Menschen hingewandte Seite Gottes, wenn er überhaupt noch etwas bedeuten soll, dann ist die Einheit mit dem Mittler unmittelbar die Einheit mit Gott selbst, und der Name des Mittlers nur ein anderer Name für Gott selbst, insofern er in seiner Vereinigungstätigkeit mit dem Menschen gedacht wird. Bei Johannes herrscht eine bedenkliche Verwirrung zwischen diesen drei Ansichten, von denen doch nur die letzte einen vor der Kritik haltbaren Kern darbietet.

Die erste der drei Ansichten findet einen scheinbaren Anhalt an dem Menschen Jesus. Jesus ist aber nur der fleischgewordene und zu dem Zwecke vom Fleisch geborene (J. 3, 6) Logos, d. h. aber nicht etwa: der Logos ist etwas anderes geworden, als er war, und ist nun nicht mehr Logos, sondern es heißt nur: er hat im Leibe Jesu, als in einem Tempel (J. 2, 21) Wohnung gemacht, um unter den Menschen zu wohnen (J. 1, 14); oder mit anderen Worten: der ewige Gottessohn ist dadurch erschienen (1. J. 3, 5 u. 8) und sinn-

lich wahrnehmbar geworden (1. J. 1, 1—2), daß er zu uns gekommen ist im Fleische (1. J. 4, 2; 2. J. 7). Der Logos vertritt hier den Geist, der sich beim Tode vom Leibe trennt (J. 19, 30), während das Fleisch nur für die Zeit des Lebens beseelt wird, so daß die menschliche Seele Jesu wie jede andere mit dem Tode verschwindet (1. J. 3, 16). Wenn also die Seele der Sitz der spezifisch menschlichen Empfindung ist, so hat diese für Christus mit dem Tode offenbar aufgehört, selbst dann, wenn man die unstatthafte Annahme machen will, daß das menschliche Empfinden sich unter dem erdrückenden unendlichen Übergewicht des göttlichen Logos in seiner Fülle überhaupt irgendwie in normaler Natürlichkeit in ihm habe entfalten können. Es fällt also jedenfalls die menschliche Seite Christi für seine Vermittlerrolle nach dem Tode fort, was Johannes ebensowenig beachtet, wie er den Unterschied von Seele und Geist festhält (J. 12, 27; vgl. 13, 21).

Die zweite Auffassung der Mittlerrolle Christi ist dadurch präzisiert, daß das Verhältnis des Menschen zu Christus proportional gesetzt wird dem Verhältnis Christi zu Gott (J. 14, 20), wodurch seine Stellung als eine mittlere zwischen Gott und Mensch bestimmt wird. Mit dieser Auffassung steht Johannes ganz auf dem Boden des Gnostizismus; dieser betrachtet nämlich Christus als einen der Äonen, der sich nur zeitweilig mit dem Menschen Jesus verbunden habe, und diese Auffassung scheint in der Stelle J. 1, 32—33 eine Stütze zu finden, indem dort der Geist (oder Logos) erst bei der Taufe sich mit dem bereits erwachsenen Menschen Jesus verbindet, um bis zum Tode bei ihm zu bleiben (vgl. 1, 32 u. 19, 30). Die Einheit Christi mit Gott ist hier ebensowenig wie die des Menschen mit Christo oder Gott als eine substantielle Identität des Wesens, sondern nur als ideale, durch gegenseitige Erkenntnis und Liebe vermittelte Einheit zu fassen. Ist aber das Intervall zwischen Gott und Mensch unendlich, — und man muß dies annehmen, um das Bedürfnis des Mittlers zu rechtfertigen, — so wird es durch einen in der Mitte stehenden Mittler nur halbiert; für den Menschen ist aber die halbe Unendlichkeit eine ebenso unüberwindliche Unendlichkeit wie die ganze, und die notwendige Konsequenz dieser Auffassung ist die, daß die Halbierung des Intervalls durch neue Mittelpersonen sich fortwährend wiederholt, ohne einen besseren Erfolg zu erzielen, da sie nie das unendliche Intervall zu einem endlichen macht, bevor nicht die Zahl der Mittler selbst unendlich geworden ist. Es wird

mit dieser Aufstellung eines Mittlers, der wirklich eine Mittelstellung zwischen Gott und Menschen nimmt, eine abschüssige Bahn betreten, die nur im toten Formalismus götzendienerischen Bilderdienstes enden kann.

Die dritte Auffassung hingegen betrachtet den Logos als Gott selbst, nur mit Rücksicht auf seine auf den Menschen und die Welt-schöpfung (und wohl auch Weltregierung) gerichtete Aktualität, woraus die Berechtigung folgt, den Gott-Logos oder Gott-Sohn doch noch vom Gott-Vater oder Gott in seinem ansich-Sein zu unterscheiden, trotz ihrer substantiellen Identität des Wesens. Hier hat das Wort: „Ich und der Vater sind eins“ natürlich eine ganz andere Bedeutung in eminentem Sinne; es heißt hier: es ist gleichgültig, von welchem man spricht, da sie nach Wesen und Substanz ja nicht verschieden sind. Die Einheit mit Christo vermittelt hier nicht mehr, sondern ist selbst schon die Einheit mit Gott, so daß der Begriff des Mittlers, der in jeder der beiden vorigen Stufen auf die nächstfolgende höhere als notwendig geforderte hingewiesen hatte, auf dieser höchsten und letzterreichten Stufe sich selbst aufhebt, so daß die Unmöglichkeit des Begriffs überhaupt erwiesen ist.

Den drei Stufen des Mittlerbegriffes entsprechen ziemlich genau die drei Stufen seiner historischen Entwicklung. In der Lehre Jesu war der eine Meister, der alle zum Vater führt, Jesus der Mensch; im Paulinismus war der Versöhner mit Gott der ewige Gottessohn, der erstgeborene unter allen Brüdern; bei Johannes ist es der Logos, der schon im Anfang (also selbst anfangslos) war, und nicht nur bei Gott, sondern Gott selbst war (J. 1, 1). „Der Logos war Gott“ kann zwar, rein grammatikalisch genommen, bedeuten: der Logos war ein Gott, d. h. einer unter vielen Göttern; aber dem Sinne nach kann es im Zusammenhang des Johanneischen Monotheismus nur bedeuten: er war Gott der Art nach oder dem Wesen nach, er war göttlichen Wesens oder wesentlich Gott, er war selbst Gott, d. h. wesentlich identisch mit dem einen und wahrhaftigen Gott (1. J. 5, 20). Der Logos ist hier nur gleichsam das dem Menschen zugekehrte Antlitz Gottes, die einzige Seite Gottes, die den Menschen angeht, also für ihn der Repräsentant Gottes, außer welchem Gott für ihn nicht existiert. Hier kann auch nicht wie bei Paulus davon die Rede sein, daß Christus dereinst aufgehobenes Moment werden soll; der Logos, der einmal Gott ist, kann nur von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott sein. Der Begriff des Gottessohnes muß hiernach bei

Johannes notwendig den Begriff der Zeugung durch den Vater einbüßen und wieder zum bloßen Ausdruck eines Liebesverhältnisses zurückkehren, wie in der Lehre Jesu (J. 17, 24), obwohl auch wieder nicht einzusehen ist, wie bei so enger Identität noch Spielraum genug zu einer Liebe bleiben kann. Es ist klar, daß die Identifikation des Mittlers mit Gott mit den beiden anderen Auffassungen des Mittlers völlig unverträglich ist, obwohl Johannes sie auf das harmloseste durcheinandermischt. Mit anderen Worten: Johannes hat theoretisch zwar die Notwendigkeit erkannt, über die Vorstellungen seiner Vorgänger hinauszugehen, hat aber praktisch nicht den Mut gehabt, mit diesen zu brechen, so daß seine Christologie ein widerspruchsvolles Gemisch überwundener und neuer Vorstellungen geworden ist.

Die Lehre vom Logos hat Johannes nicht erfunden, sondern nur benutzt; schon die Art, wie er sein Evangelium mit diesem Begriff beginnt, deutet darauf hin, daß er sich auf eine seiner Zeit bereits geläufige Vorstellung bezieht. Schon Heraklit benutzt den Ausdruck Logos in ähnlichem Sinne wie Johannes, und in Ephesus, wo das Johannes-Evangelium entstanden sein dürfte, mag die Tradition des Ephesiers Heraklit besonders gepflegt worden sein. Im alten Testament ist das „Wort“ Gottes durchaus nur im gemeinen Wortsinn das Offenbarungsorgan ohne jeden symbolischen Hintergedanken; das welt schöpferische Wort desselben (Ps. 33, 6) ist einfach als sein Befehl zu denken. Im Talmudismus tritt der Geist und die Weisheit in den Vordergrund, die Weisheit wird auch in dem pseudosalomonischen Buch der Weisheit, welches ein alexandrinisch-jüdisches Produkt aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert ist und unter anderem dem Paulus bekannt war (Röm. 1, 20 ff. u. Weish. 13, 1 ff., Röm. 9, 21 u. Weish. 15, 7) als ein alles schaffender, durchdringender und regierender Weltgeist geschildert, der einen Abglanz des ewigen Lichtes und einen Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit bildet und sich unbeschadet seiner Einheit für und für in die heiligen Seelen begibt (Weish. 7, 21—8, 1 u. 5), ja sogar Gottes Stelle vertritt (Kap. 10).

Philo, ein alexandrinischer Jude, der um einige Jahrzehnte älter als Jesus ist, verbindet zuerst in einem umfassenden eklektischen System die ihm zusagenden Teile der griechischen Philosophie mit einer allegorischen Behandlung des alten Testaments; bei ihm tritt der mit der Weisheit und dem Wort identifizierte Logos in die erste Stelle. Wenn auch bei seiner widerspruchsvollen Durcheinander-



mischung der verschiedenartigsten Elemente von ihm vieles über den Logos ausgesagt wird, was sich bis zum Johannes hin abstreifte, so ist doch sehr zu beachten, daß alles, was Johannes über das Wesen des Logos vorbringt, auch von Philo nicht nur gesagt, sondern mit Nachdruck hervorgehoben ist. \*) Er ist bei Philo in jeder Beziehung der Vermittler zwischen Gott und Welt; er ist die Idee der Ideen, das himmlische Vorbild der Welt (und speziell des Menschen); durch ihn ist die Welt von Gott geschaffen, er ist der Statthalter, der Gottes Willen vollzieht, der Erzengel, welcher die Offenbarungen und Wirkungen Gottes vermittelt, der Hohepriester, der die Welt vor Gott vertritt und Fürbitte für sie einlegt; er ist selbst Gott und doch nur das Bild oder der Schatten Gottes; ob er nur eine Seite oder Eigenschaft des einen Gottes, oder ob er ein persönlicher Gott für sich ist, bleibt unklar, da Philo fast jede Eigenschaft Gottes gelegentlich personifiziert. Die Logoslehre des Philo gewann schon im ersten Jahrhundert eine weite Verbreitung und muß früh die Schule des Apostel Johannes beeinflußt haben (vgl. Offenb. 19, 13), wenn auch die dort vorkommende Anwendung sich noch wesentlich an die Bedeutung des Wortes Gottes im alten Testament, als Vollstreckungsbefehl des göttlichen Willens anschließt. Am einflußreichsten wurde die Logoslehre in den gnostischen Kreisen des Urchristentums, zu

---

\*) Logos heißt ursprünglich „Rede“, demnächst „Redeteil“; bei Aristoteles bedeutet es hauptsächlich „Satz“ oder „Urteil“; es heißt sonst aber auch Wort, Begriff, Idee und die logische Verknüpfung der Redeteile, d. h. das Logische im Gedankenbau oder schlechtweg Vernunft. Bei Johannes liegt die Bedeutung „Wort“ zu Grunde, aber durchaus nur in allegorisch-symbolischer Bedeutung, als gedanklicher Inhalt des Wortes, und zwar nicht als abstrakter Begriff, sondern als intuitive Idee. — Sehr merkwürdig ist der Umstand, daß nach der Zoroasterlehre der unpersönliche Urgott (Zeruane akerene) zuerst vor aller Schöpfung das Wort (Honover) gesprochen habe, und daß dieses Wort der persönlich gedachte erstgeborene Sohn Gottes, durch welchen alles, was da ist (auch Ahura Mazda und Ahriman) geschaffen worden. Ebenso spricht nach der Lehre des Confutse der höchste Gott (Tsang-ti), sobald er sich im Urprozeß der Weltelemente entwickelt hat, das Wort (Tao) als seinen Erstgeborenen aus, welches hier entschieden die ewige Vernunft bedeutet, sich aber dem Charakter der chinesischen Weltanschauung gemäß zugleich als Naturgesetz darstellt. Auch die Veden deuten die Schöpfung durch das Wort an und das heilige Wort (Aum, Oum oder Om) spielt in den indischen Religionen eine große Rolle. In Alexandria strömt die Mythologie und Gelehrsamkeit aller möglichen orientalischen Völker zusammen, so daß Philo und die Gnostiker sehr wohl von fremden Religionen eine gewisse Kunde gehabt haben können.

denen sich innerhalb des letzteren fast alle Köpfe von philosophischen und spekulativen Bedürfnissen hinwendeten. Der Dualismus zwischen Gott und Teufel, zwischen Gotteskindern und Teufelskindern, zwischen Licht und Finsternis, sowie die Verwendung der Begriffe: Licht, Leben, Wahrheit, Fülle, Gnade zeigen, wie nahe Johannes dem gnostischen Ideenkreise steht. Es kann unter solchen Verhältnissen gar keinem Zweifel unterliegen, daß Johannes den Begriff des Logos für Christus einfach von den Gnostikern übernommen hat. Bei den Gnostikern Kerinthos, Basilides und Valentinus ist der Logos allerdings nicht der Sohn Gottes, sondern der Enkel, nämlich der Sohn des Monogenes oder einziggeborenen Sohnes Gottes, des Nus oder der Vernunft; sein Verhältnis zum „oberen Christus“ oder Erlöser bleibt schwankend, aber er ist weder Schöpfungs- noch Erlösungsprinzip. Nicht der Logos, sondern der Monogenes kommt zu Jesus herab, aber nicht zu persönlicher Einheit mit ihm, sondern nur zu zeitweiliger Verbindung, die über eine bloß scheinhafte Bedeutung (Doketismus) nicht hinauskommt. Johannes zog die vielen gnostischen Äonen, die als Mittelwesen den Zwischenraum zwischen Gott und dem Menschen ausfüllen sollten, in eines zusammen. Im Anschluß an Philo, die Offenbarung Johannis und die unechten Paulinischen Briefe (Epheser, Kolosser) gab er diesem einen die Bezeichnung Logos. Dadurch verschmolz der Logos mit dem präexistenten und dem erhöhten Christus des Paulus. An Stelle der gnostischen Besessenheit Jesu durch das göttliche Prinzip setzte er die persönliche Einheit beider, wie sie in dem Christus der Paulinischen Schule allgemein angenommen wurde. Indem er den Monogenes oder einziggeborenen Sohn Gottes auf den Logos bezieht, wird ihm die Gottessohnschaft Christi zu einer einzigartigen Stellung zu Gott. Eine übernatürliche Geburt Jesu schließt Johannes dadurch aus, daß er Joseph als seinen Vater bezeichnet (1, 45; 6, 42). Die potentielle Gottessohnschaft muß ihm zwar von Geburt an zukommen, die aktuelle aber empfängt er erst bei der Taufe. Hier hat Johannes den Logos der Überlieferung gemäß mit dem Worte Geist bezeichnet, wie denn auch Hermas den Geist als den ursprünglichen Sohn Gottes und der zweite Klemsbrief den Geist als Subjekt der Fleischwerdung bezeichnet. Die gnostische Denkweise ist metaphysisch-deduktiv, die im christlichen Gemeindebewußtsein entwickelte geschichtlich-induktiv. Die erstere geht von theosophischen Voraussetzungen aus und konstruiert eine Christologie von oben her; die letztere geht von der Überlieferung

über die Person Jesu aus und erbaut ihre Christologie von unten auf. Die erstere lehrt Inkarnation oder Herabsenkung der Gottheit zum Menschen, die letztere Apotheose oder allmähliche Steigerung des Menschen bis zur Gottmenschheit. In Johannes treffen beide Strömungen zusammen und streben nach synthetischer Vereinigung; sie gelangen aber nicht zu einer solchen, sondern zu unvermittelter Nebeneinanderstellung beider Gedankenreihen und zu abwechselnder Hervorkehrung der einen und der anderen. In diesem Streben nach Synthese zeigt sich als das richtige Gefühl, daß der Mensch nur, sofern er göttlichen Geschlechts und göttlicher Herkunft ist, sich von der Menschheit zur Gottheit emporheben kann; aber die allgemeine religiöse Bedeutung dieses Gedankens wird dadurch verdunkelt, daß er nur auf eine einzige Persönlichkeit unmittelbar angewandt wird. Diesen Grundfehler hat die Kirchenlehre bis heute nicht verbessert.

Ob der Logos persönlich zu fassen sei oder nicht, darüber kommt Johannes so wenig wie Philo ins Klare. Logos, Licht, Wahrheit und Leben sind an und für sich alles unpersönliche Begriffe, Eigenschaften oder Zustände, und die ganze Beschreibung des Logos im Prolog des Evangeliums läßt ihn durchaus nur als unpersönliches Moment Gottes erscheinen. Andererseits kann von einem ewigen Liebesverhältnis zwischen Gott und dem Logos, durch welches erst das Verhältnis von Vater und Sohn begründet ist, nur die Rede sein, wenn der Logos persönlich gedacht ist. Ist aber der Logos an und für sich schon persönlich, so kann er diese Persönlichkeit bei der Fleischwerdung nicht verlieren oder zu einer menschlichen Persönlichkeit deprimieren, sondern er muß, um Logos zu bleiben, persönlicher Logos bleiben und die durch die Beseelung des Fleisches erlangte menschliche Individualität noch als zweite Persönlichkeit hinzubekommen. Eine solche Doppelpersönlichkeit liegt zwar keineswegs in der Absicht des Johannes, aber nach den Gesetzen der Logik ist sie von einer an und für sich seienden Persönlichkeit des Logos untrennbar, wie umgekehrt die Behauptung der Einfachheit der Persönlichkeit Jesu die Unpersönlichkeit des ewigen Logos einschließt. In der stoischen Philosophie ist der Logos ebenso unpersönlich wie das Wort, der Geist und die Weisheit im alten Testament und in den Apokryphen. Hätte das Christentum den Logos aus der hellenischen Philosophie entlehnt, wie man ihr jetzt irrtümlich vielfach zum Vorwurf macht, so hätte es einen unpersönlichen Logos. Aber das Christentum hat in den unechten Paulinischen Schriften und in

der Johanneischen Schule den Logos leider nicht von der hellenischen Philosophie übernommen, sondern aus dem Allegorismus Philos und vor allem aus der wüsten Phantastik der Gnostiker, und bei diesen war der Logos allerdings personifiziert, weil die sinnliche Phantasie sich ein Geistwesen nicht anders als unter dem Bilde einer Persönlichkeit vorstellen kann. Indem die Inkarnation des gnostischen Logos mit der Paulinischen Apotheose des Jesus-Messias verschmolz, verdichtete sich die nebelhafte Persönlichkeit des ersteren zu einer greifbaren Wirklichkeit, und dieser Durchgang durch die Leiblichkeit Jesu und die Identifikation mit dem verklärten Christus machte die Logospersönlichkeit erst konkret. Alle Schwierigkeiten der christlichen Dogmatik stammen daher, daß der Logos als Persönlichkeit aufgefaßt wurde, d. h. daß das Christentum nicht den Logos der hellenischen Philosophie, sondern den der Gnostiker übernahm und in dem vergöttlichten Jesus Christus nicht eine, sondern die Inkarnation des Logos, die einmalige und einzigartige Vermenschlichung Gottes, statt eine unter vielen Inkarnationen und menschlichen Personifikationen des unpersönlichen Logos sehen wollte.

Es kehrt ganz dieselbe Verlegenheit beim Geiste wieder. Auch dieser wird, ebenso wie bei allen Vorgängern und ebenso wie der Logos im Prolog des Evangeliums, vom Johannes als unpersönliche Kraft beschrieben, von welcher Gott nach verschiedenem Maße austeilte (1. J. 4, 13; J. 3, 34). Der Geist wird als Salböl symbolisiert (1. J. 2, 27) oder auch als lebendiges Wasser (J. 7, 38—39) und als Geist von Gott dem nicht von Gott seienden Geist des Antichrist als einem eben so realen entgegengesetzt; beide aber reden nicht als persönliche Wesen, sondern nur aus dem Mund der von ihnen besessenen Personen (1. J. 4, 1—3). Als der auferstandene Christus den Jüngern den Geist mitteilt, geschieht dies durch Anhauchen (J. 20, 22), woraus ebenso wie aus J. 3, 8 („der Geist weht wo er will“ usw.) hervorgeht, daß die ursprüngliche Wortbedeutung: „Atem, Hauch, Wehen“ auch hier noch dem Begriff Geist zu Grunde liegt. Im Widerspruch hierzu wird in den Christusreden der Geist, den Jesus den Seinigen als Paraklet (Anwalt, Beistand) zu senden verspricht, anscheinend als persönlicher geschildert, nämlich als stellvertretender Fortsetzer der irdischen Wirksamkeit Christi (J. 14, 16—17 u. 26; 15, 26; 16, 7). Allerdings dürfte der Unterschied zwischen dem Geist und dem Logos ebenso wie der zwischen dem auferstandenen Christus



und dem Paraklet ein bloß scheinbarer sein, so daß sich die doppelte Verlegenheit auf eine einfache reduziert. Sowohl der Geist als der göttliche Logos werden ausdrücklich mit der Wahrheit identifiziert (1. J. 5, 6; J. 17, 17), die doch nur eine sein kann, und bei den Vorgängern in der Logoslehre ist ja auch der Logos mit dem Geist identisch. Was aber den Paraklet betrifft, so wurde dieser in den ersten Jahrhunderten fast allgemein als identisch mit Christus, der ja auch Paraklet heißt (1. J. 2, 1), angesehen, und in der Tat spricht Christus in den Reden, wo er den Paraklet verheißt, immer abwechselnd von seinem und des Paraklets Kommen zu den Gläubigen (J. 14, 16—17 vgl. 18—19; V. 26 vgl. 28; 16, 7 vgl. 16; V. 13 vgl. 14). Da Christus, auch als auferstandener und zum Vater aufgestiegener, beständig in den Gläubigen ist und sie in ihm, und da dieses Sein Christi in den Gläubigen gar keinen Sinn hätte, wenn er nicht seine Liebe durch stetigen Beistand und Trost betätigte, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wozu noch ein zweiter Beistand den Gläubigen dienen soll, der genau dieselben Funktionen hat. Die ganze Lehre vom Paraklet hat nur dann einen Sinn, wenn Jesus mit diesem Paraklet nichts anderes als seine ewige Persönlichkeit im Gegensatz zu seiner menschlichen bezeichnet. Nur Jesus selbst bei seinen Lebzeiten hat Veranlassung, auf diesen Unterschied zu reflektieren, deshalb kommt die Lehre vom Paraklet auch nur in seinem Munde vor, und deshalb betont er, daß der Paraklet nicht kommen kann, so lange er noch auf Erden weilt (J. 7, 39; 16, 7), weil so lange der Geist oder die ewige Persönlichkeit des Logos an die menschliche Jesu gefesselt ist (J. 1, 32 u. 14). Daß aber der Paraklet im Gegensatz zum Geiste und zum Logos persönlich dargestellt wird, erklärt sich daraus, daß Johannes den Gedanken nicht ertragen kann, daß Jesus seine eigene Zukunft als ein Aufhören aller Persönlichkeit denken könne, während er den Gedanken einer unpersönlichen Vergangenheit des Logos (im Prolog) ganz gut ertragen hatte. Jedenfalls besteht eine unlösliche Verwirrung dieser Begriffe bei Johannes; denn das Verhältnis des von Christus ausgehenden und von dem Seinigen nehmenden Geistes (16, 13—15) zu Christus ist zwar analog dem des Logos zu Gott (17, 7 u. 14), bleibt aber ebenso unklar wie dieses. Wenn der Geist mit dem Paraklet identisch ist, so ist er mit dem verklärten Christus identisch, hat also dessen Persönlichkeit; wenn der Geist nicht mit dem verklärten Christus identisch sein soll, so ist nicht abzusehen, woher ihm eine Persön-

lichkeit zukommen soll. Im ersteren Falle hat er keine von Christus verschiedene Persönlichkeit, im letzteren Falle überhaupt keine. In beiden Fällen kann bei Johannes noch nicht von drei göttlichen Personen die Rede sein, sondern nur von zwei. Die genauere Durchbildung und Betonung der Lehre vom Geiste oder Paraklet bei Johannes hat einen sehr natürlichen Grund. Das Evangelium von der Nähe des Reichs war zu Schanden geworden und demgemäß der Glaube an die baldige Ankunft Jesu in Gestalt des Messias im Schwinden. Während ursprünglich das Erdenwallen Jesu nur eine Vorbereitung für sein Kommen als Messias gewesen war, dann aber das erwartete Kommen des Messias als die Wiederkunft Christi gedeutet wurde, so mußte nunmehr die vergangene Lebenszeit Jesu als das bereits erfolgte Gekommensein des Messias und seine Erscheinungen als Auferstandener als die verheißene Wiederkunft betrachtet werden (14, 18—19; 16, 16—20). Da aber an jenen Erscheinungen nur diejenigen etwas hatten, die ihrer gewürdigt wurden, und doch alle Gläubigen die Einheit mit Christo erlangen sollen, so tritt für die Christen das Kommen des Geistes oder Paraklets oder reingeistigen Christus an die Stelle der früher erwarteten Wiederkunft Christi bei Anbruch des Gottesreiches. Bei Lebzeiten Jesu war der Logos von Gott gleichsam in diesen eingeschlossen; erst durch Jesu Tod wird er frei, sich in die Gemeinde zu ergießen. Diese Vorstellung, durch die allein die zentrale Stellung des Christustodes in der Weltgeschichte begreiflich wird, beruht freilich auf einer sonderbaren naturalistischen Anschauung vom Wesen des Geistes und seiner Verschießbarkeit in einen Menschen; auch bleibt es unerfindlich, warum der Geist nicht vor jeder Einschließung in einen Menschen sich über alle ergießen konnte.

Als Resultat dürfen wir festhalten, daß Gott, Logos und Geist wesentlich identisch sind (1. J. 5, 7)), so zwar, daß Gott mehr ist als bloß Logos oder Geist und diese nur seine der Welt und dem Menschen zugewendete Seite sind. Ist z. B. der Logos die weltbestimmende Vernunft Gottes, die Idee (oder das himmlische Urbild), das Wort, welches den Inhalt des zu Schaffenden aussprach, so war doch außer dem Logos, durch welchen die Welt geschaffen wurde, noch der göttliche Schöpferwille, das Wort auszusprechen, zur Welterschöpfung erforderlich (diesen Unterschied macht schon Philo). Der Schöpferwille oder das Prinzip der Initiative und Realisation, der Logos oder das Prinzip der logisch-idealen Determination des zu

Schaffenden und der Geist als die in Raum und Zeit sich entfaltende einheitliche Betätigung des Realprinzips und Idealprinzips sind zweifellos drei zu unterscheidende Momente in Gott, obwohl das eine göttliche Wesen oder substantielle Subjekt allen zu Grunde liegt, das für die religiöse Betrachtung mit dem Prinzip der Initiative zu verschmelzen pflegt. Indem nun aber dieser mit dem Gottheitswesen verschmolzene Schöpferwille oder Gottvater mit dem jüdischen Nationalgott Jehova identifiziert wurde, überkam er auch dessen Persönlichkeit, sowie der Gottsohn die des gnostischen Logos und prä-existenten Christus und der Geist die des verklärten Christus. Bei Johannes sind diese Personifikationen noch erst im Keime gegeben; aber die des Gottvaters war ebenso eine Konsequenz der Festhaltung des alttestamentlichen Gottesbegriffs, wie die des Logos und des Geistes eine Konsequenz der zentralen Stellung des persönlichen Christus. Das Heidenchristentum konnte von seinen einmal angenommenen Voraussetzungen aus sich der näheren Durchbildung dieser Konsequenzen gar nicht entziehen\*), und das polytheistisch gewöhnte religiöse Bewußtsein der Heidenchristen nahm an einer Vielheit der Personen im unpersönlichen Wesen der Gottheit auch gar keinen Anstoß. Dadurch vollzog aber der arische Geist den entschiedenen Bruch mit dem semitischen Gottesbewußtsein, das jede Mehrheit der Personen in Gott als Abfall vom Monotheismus perhorreszierte, während das arische Gefühl sich wieder von dem abstrakten einen Gott, welcher der in der Schöpfung substantiierten Welt starr und jenseitig gegenübersteht, abgestoßen fühlte und die vermißte Vervielfältigung Gottes in den von ihm emanierenden Individuen, wie sie in den rein arischen Religionssystemen besteht, wenigstens durch eine Vervielfältigung Gottes in sich annähernd zu ersetzen suchte, um nur aus der starren Einheit ohne Mannigfaltigkeit herauszukommen. Es geht hieraus hervor, daß von dem Augenblick an, wo das Christentum die Einheit der Persönlichkeit Gottes aufgab, es für das semitische Asien zur Unmöglichkeit\*) und das Auftauchen einer neuen Religion (des Muhammedanismus) zur historischen Notwendigkeit wurde, während umgekehrt das Christentum ohne diesen Schritt auf das jetzige Gebiet des Muhammedanismus beschränkt geblieben wäre

---

\*) Vgl. meine Abhandlung: „Das Wesen des Christentums“ in der „Gegenwart“. 1901. Nr. 27—28.

\*) Dem Juden ist noch heute die christliche Trinität nicht nur ein nonsens, sondern ein Grauel.

und niemals das arische Europa, am wenigsten das Germanentum, erobert hätte. Es ergibt sich aber auch weiter, daß die Vielheit der Personen in Gott dem arischen Bewußtsein aufhören würde, Bedürfnis zu sein, sobald man ihm den Alp des semitischen Schöpfungsbegriffes mit seiner substantiellen Geschiedenheit der Geschöpfe vom Schöpfer von der Brust nehmen und ihm wiederum ermöglichen würde, die Vielheit Gottes außerhalb seiner Göttlichkeit in dem Reichtum seiner weltlichen Erscheinungen zu erkennen (vgl. J. 15, 4—5). Weil das Judentum kein Interesse an einer Immanenz Gottes im Menschen hat, konnte es einen Schöpfungsbegriff ausbilden, der von seiten des Geschöpfes, und einen persönlichen, transzendenten Gottesbegriff, der von seiten Gottes die Immanenz unmöglich macht, und mußten die von anderen Gedankenkreisen her in dasselbe eingeprägten Immanenzprinzipien (Wort, Geist, Weisheit) in ihm verkümmern. Das Heidenchristentum aber hatte das lebhafteste Bedürfnis nach göttlicher Immanenz, und da der persönliche Jehova dem Menschen nicht immanent sein konnte, so benutzte es Immanenzprinzipien (Paulus den Geist, Johannes den Logos). Da nun aber diese Immanenzprinzipien mit dem persönlichen Christus identifiziert wurden, so wurden sie dadurch ebenso immanenzunfähig wie der persönliche Gott selbst. Dadurch entstand dann abermals das Bedürfnis nach einem unpersönlichen Immanenzprinzip, das ebenso die Immanenz Christi vermitteln sollte, wie dieser die Immanenz Gottes. Dies ist der Grund, warum in der patristischen Literatur der Geist die von Paulus proklamierte Identität mit Christus aufgab und zu einem dritten, von Gott-Vater und Gott-Sohn ausgehenden Prinzip wurde. Er erfüllte seinen Zweck, so lange er unpersönlich blieb; als aber die trinitarische Spekulation ihn nach Analogie des Vaters und des Sohnes personifiziert hatte, weil sie kein anderes Mittel kannte, ihn zu denaturieren, da war auch seine Immanenzfähigkeit wiederum vernichtet. So fiel das Christentum in den transzendenten und immanenzunfähigen Gottesbegriff des Judentums zurück, nur daß es drei göttliche Personen an Stelle einer gesetzt hatte.

Durch den Logos oder das Licht ist die Welt von Gott gemacht, und ohne den Logos ist nichts gemacht (J. 1, 3 u. 10). Danach sollte man meinen, daß die Welt durch und durch vortrefflich sein und nichts zu wünschen übrig lassen müßte. Und doch gibt Johannes zu, daß die Welt so sehr im argen liegt (1. J. 5, 19), daß alles, was in der Welt ist, nicht vom Vater sein kann (1. J. 2, 16). Es



muß demnach mit der Welt im allgemeinen und mit den nunmehrigen Teufelskindern insbesondere eine Depravation vor sich gegangen sein, deren Urheber nur der Teufel sein kann. Von einem Sündenfall des Menschen weiß Johannes nichts, auch hat ein solcher für den Fatalismus keinen Sinn, da ja die Sünde schon das „vom Teufel sein“ (d. h. die Schlechtigkeit des Charakters) voraussetzt, also nicht die Ursache desselben sein kann. Johannes braucht also ebenso und in noch weit höherem Grade als seine Vorgänger den Teufel, um seinen weltlichen Pessimismus mit der Allweisheit und Alliebe Gottes vereinigen zu können. Der Teufel ist bei Johannes wie überall in der Bibel in vollster dogmatischer Realität gemeint; wenn es gestattet wäre, die Realität des Teufels als einer symbolisch-allegorischen Personifikation des Bösen aus der Bibel wegzudemonstrieren, so könnte man mit ganz demselben Recht die Realität Gottes, als einer bloßen symbolisch-allegorischen Personifikation des Guten aus der Bibel ausschalten. Wer also nicht mehr an den reellen und persönlichen Teufel glaubt, der hat bereits mit der Autorität der Schrift gebrochen, indem er ihr in einem Punkte von höchster dogmatischer Wichtigkeit widerspricht, und er ist inkonsequent, wenn er behauptet, daß die Schrift für ihn überhaupt noch irgend welche formelle Autorität besitze.

Wie Gott ein ursprünglich gutes, so ist der Teufel ein ursprünglich böses Wesen, und nirgends ist bei Johannes von einem Fall desselben die Rede. Er sündigt vielmehr von Anfang (1. J. 3, 8); nicht die Wahrheit, sondern die Lüge (J. 8, 44), nicht das Licht, sondern die Finsternis ist sein Lebenselement; er ist in jeder Beziehung der konträre Gegensatz Gottes, und der Weltprozeß ist der Kampf zwischen beiden, genau wie im Parsismus, Gnostizismus und späteren Manichäismus. Die Depravation der Welt und der Menschen ist das Werk des Teufels, und der Logos ist eben deshalb Fleisch geworden, um diesem Werke Einhalt zu tun, resp. es in bezug auf die Gotteskinder zu zerstören (1. J. 3, 8). Die vom Teufel bewirkte Depravation kann nicht bloß in einer Verführung der als Gotteskinder geschaffenen Menschen zur Sünde bestehen, sondern muß in einer metaphysisch-ethischen Modifikation ihres Charakters vom Gotteskind zum Teufelskind gesucht werden; denn die Gotteskinder bleiben ja trotz ihrer Sünden Gotteskinder, aber die Teufelskinder, die einmal vom Teufel (als ihrem Vater) sind, würden in der Gesinnung Teufelskinder bleiben, und wenn sie auch durch besondere Umstände für immer an jeder sündhaften Tat verhindert würden.

Der tatsächliche Zustand ist der, daß der Teufel Beherrscher der Welt ist, eine Herrschaft, die er jedenfalls nicht von Anfang an besaß, sondern erst allmählich erobert hat.

Diese Theodizee könnte genügend scheinen, wenn nicht durch sie drei neue Fragen entständen: wo kommt der Teufel her, wie hat Gott die Weltherrschaft desselben und die durch denselben bewirkte Depravation dulden können, und warum macht er sie nicht rückgängig? Die Lehre des Johannes ist allerdings Monotheismus, d. h. sie kennt nur einen wahren Gott (J. 17, 3), denn der Teufel neben Gott ist ja eben kein Gott, sondern der Gegensatz aller Gottheit. Daß der Teufel von Gott geschaffen sei, davon ist nichts gesagt, beide erscheinen als gleich absolut. Zerstört nun Christus die Werke des Teufels wirklich? Nein, er tut nur der weiteren Depravation auch der letzten Gotteskinder Einhalt; tatsächlich aber hat nach Johannes in diesem Kampfe der Teufel gesiegt und nicht Gott; denn der Teufel hat die bei weitem meisten Seelen für sein Reich erobert, und die Gemeinde derer, die in der ewigen Anschauung Gottes leben werden, ist sehr klein im Verhältnis zu jener Schar, die dem Verderben verfallen ist, und hat auch, da schon die letzte Stunde ist, wenig Aussicht, noch nennenswert zu wachsen. Was kann es aber dem Teufel schaden, wenn seine Lüge und Finsternis durch die Krisis, die Christus bewirkt, offenbar wird? (J. 12, 31). Das ist ja sein Element, worin ihm wohl ist wie dem Fisch im Wasser! Und wenn sich nach dem jüngsten Tage Gott eine Art von Oberhoheit über das Reich des Teufels zuschreibt, so braucht jener sich darum sehr wenig zu kümmern, da seine Herrschaft in seinem Reich, der Hölle, nicht angetastet wird. Die Werke des Satans werden also nicht rückgängig gemacht, d. h. es bleibt ihm der relative Sieg. Warum duldet es Gott? Könnte oder wollte er es nicht hindern, so gebräche es ihm an Macht oder an Liebe; die Theodizee mit Hilfe des Teufels ist hier wie überall mißlungen, da ein ohnmächtiger Gott nicht mehr verehrungswürdig, ein liebloser nicht mehr liebenswürdig wäre.

Nach den theoretischen Voraussetzungen des Johannes soll das Leben (als Einheit von Erkenntnis und Liebe) oder die aktuelle Gotteskindschaft von selbst die Sündenreinheit und Unfähigkeit des Sündigens bewirken, eine Voraussetzung, die er aber selbst als hinfällig anerkennen muß. Ferner soll nach Johannes die Liebe zu Gott auch die Liebe zum Nächsten bewirken, indem sie zum Halten der

Gebote Gottes antreibt, in der Tat aber sind beide Arten der Liebe koordinierte Folgen aus dem liebevollen Gemüt, und die Argumentation des Johannes stützt sich selbst auf den plausibeln Satz, daß, wenn das liebevolle Gemüt durch die sinnliche Unmittelbarkeit des brüderlichen Elends nicht zur Sympathie gerührt werde, doch eine Liebe zu Gott ganz gewiß nicht zu erwarten stehe (1. J. 3, 17 u. 4, 20). Hier ist also zugestanden, daß von den koordinierten Folgen der Gottesliebe und Nächstenliebe letztere die natürlichere und näher liegende sei. Deshalb stellt auch in der ganzen praktischen Ermahnung Johannes niemals die Forderung der Gottesliebe als Gebot hin, sondern nur die der Nächstenliebe: „Das ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch liebe“ (J. 15, 12; vgl. 13, 34). Hierin zeigt sich die richtige Ahnung, daß die Wirklichkeit der Liebe zu Gott nur in der Nächstenliebe gesucht werden kann, d. h. daß man Gott in Wahrheit nicht anders als im Nebenmenschen zu lieben imstande ist. \*) Nur dadurch, daß die Gebote Gottes auf die Nächstenliebe beschränkt werden, entgeht Johannes dem unliebsamen Zirkel, daß die Liebe zu Gott im Halten seiner Gebote, und seine Gebote in der Forderung der Liebe bestehen. In der Tat kann die Liebe zu Gott sich gar nicht anders betätigen als in der Nächstenliebe, aber nicht in Handlungen, die unmittelbar auf Gott gerichtet sind; sie ist also eine praktisch und ethisch bedeutungslose Gefühlsschwelgerei, sofern sie sich nicht als Nächstenliebe verwirklicht. Allgemeingültige ethische Regeln, oder gar wie Buddha ein System der Ethik aus dem Prinzip der Liebe herzuleiten, darauf verzichtet natürlich der Mystiker Johannes von vornherein und begnügt sich mit der beständig wiederholten Einschärfung des Prinzips, das ihm zwar als Gebot alt, als alleiniges und allumfassendes Gebot aber neu erschien (1. J. 2, 7—8). Es erhebt sich aber nun die Frage: wie soll das Gebot der Nächstenliebe realisiert werden, wenn die durch die Offenbarung mitgeteilte Erkenntnis sich der Erfahrung nach dazu so unfähig zeigt, wie man dies aus der abstrakt diskursiven Natur derselben und den metaphysischen Unzulänglichkeiten ihres Inhalts vermuten konnte, und wenn die Nächstenliebe nicht etwas aus der Gottesliebe Hervorgehendes, sondern etwas ihr Vorausgehendes ist? Wenn die Lehre des Johannes gar kein stichhaltiges Motiv zur Liebe geben kann, sondern rein passiv die Äußerung des

---

\*) Vgl. „Das sittliche Bewußtsein“. 2. Aufl. S. 638—641.

lieblichen Charakters abwarten muß, dann ist sie eine praktisch wertlose Theorie. Wie groß die Verlegenheit des Johannes in dieser Beziehung ist, beweist am besten der Umstand, daß er sich (ganz gegen den Geist seiner Lehre) genötigt sieht, bei der praktischen Ermahnung doch wieder zu dem Versuch einer egoistischen Motivation der Nächstenliebe durch Hinweis auf die transzendenten Folgen (Lohn und Strafe) zurückzugreifen und so ganz auf das Niveau des verpönten Judentums zurückzusinken (J. 4, 35—36; 5, 14; 2. J. 8; vgl. auch 1. J. 2, 28; 3, 2—3; J. 12, 26; 13, 17; 14, 21; 16, 27).

Es ist wahr, der Johanneismus ist die Religion der Liebe, aber der Gott, den Johannes lehrt, ist nur gegen die wenigen Gotteskinder ein Gott der Liebe, gegen die Welt der Teufelskinder jedoch ein Gott der Gleichgültigkeit und des Zornes; die Liebe zu diesem Gott von den Menschen zu fordern, die er als lieblose geschaffen und damit verworfen hat, wäre absurd. Die Nächstenliebe bleibt bei Johannes nicht nur ein leeres Postulat, dessen Erfüllung rein passiv vom Charakter abgewartet werden muß, sondern sie bleibt ebenfalls, wie wir gesehen haben, nur auf die Bruderliebe zu den Gotteskindern beschränkt und schließt (in Nachahmung der Liebe Gottes) die Welt und die Teufelskinder von sich aus. Die Trennung zwischen Juden und Heiden, welche die Juden machten, die von Griechen und Barbaren, welche die Griechen machten, die von weißen Kulturmenschen und wilden, welche die europäischen Kolonisten der Neuzeit machen, sind human gegen die Sonderung von Gottes- und Teufelskindern, da der Gegensatz bei ersteren nur relativ, bei letzteren absolut ist (als zwischen unsterblichen Lebendigen und lebendig Toten). Erstere Gegensätze beruhen doch wenigstens auf einer realen Grundlage, deren Bedeutung nur übertrieben wird, während die Johanneische Zweiteilung als ein Phantasiegebilde geistlichen Hochmuts in der Luft schwebt. Die inhumane Gehässigkeit gegen alle, die sich der Annahme des Christentums verschließen, löscht in Johannes den Wert seiner Liebe zu den Gesinnungsgenossen aus. Woher kommt aber diese auffallende Intoleranz bei so erhabenen theoretischen Prinzipien? Sie kommt einfach daher, weil Johannes neben der Liebe auch noch den Glauben als ein dem der Liebe koordiniertes göttliches Gebot (1. J. 3, 23) und als unerläßliche Bedingung des Lebens festhalten wollte (J. 3. 36) und dadurch die Liebe notwendig auf die Glaubensgenossen oder solche, die noch Aussicht gaben, es



zu werden, beschränken mußte. Wenn die zelotische Herrschsucht des Paulus sich ebensowohl in einer harten Kirchengucht nach innen, wie im Haß gegen die Andersgläubigen nach außen offenbart, so muß die kontemplative Milde des Johannes ihre Intoleranz auf eine ängstliche Abschließung gegen die Ungläubigen beschränken (2. J. 10 bis 11), die in herzloser Gleichgültigkeit sich in das unvermeidliche Verderben der nicht als Brüder anerkannten Weltkinder ergibt und dafür um so stolzer in ihrem unverlierbaren Vorzuge der Gotteskinderschaft schwelgt.

Wir haben gesehen, daß bei Johannes der Glaube nicht wie bei Paulus Gegensatz alles selbsttätigen Fühlens und Handelns und wesentlich passiver intellektueller Reflex, sondern vielmehr aktive vertrauende Hingebung in einem persönlichen Liebesverhältnis ist; indessen ist doch auch bei letzterer die Überzeugung von der Wahrheit der jener Person zugeschriebenen Stellung unerläßliche Bedingung. Es fragt sich mithin, wie diese Überzeugung erlangt werden soll. Bei der spontanen mystischen Produktion der Erkenntnis erhält der Produzierende nicht nur den Inhalt der Erkenntnis, sondern zugleich die unverbrüchliche Überzeugung von der Wahrheit desselben mit; in viel geringerem Grade ist dies schon bei der mystischen Reproduktion oder der auf Anregung diskursiver Erkenntnis erfolgten mystischen Produktion desselben Inhalts der Fall, welche ohnehin in Intuitionen von viel geringerer Lebhaftigkeit zu bestehen pflegt. Jedenfalls ist die Fähigkeit zu solchen mystischen Produktionen oder Reproduktionen eine nicht zu vielen Menschen zuteil gewordene intellektuelle Fähigkeit, welche mit dem Liebesreichtum oder der Lieblosigkeit des Charakters in keinem Zusammenhange steht. Wenn also der Unterschied zwischen Gotteskinderschaft und Teufelskinderschaft nur in dem Unterschied zwischen liebreichem und lieblosem Charakter besteht, so kann die Annahme oder Nichtannahme des Glaubens durch mystische Reproduktion nicht eine natürliche Folge der Gotteskinderschaft oder Teufelskinderschaft sein; vielmehr muß Gott behufs der Annahme des Glaubens auch auf das Gotteskind noch erst besonders einwirken und es zu sich „ziehen“ (J. 6, 44). Trotzdem nun, und trotz des Geständnisses, daß für die Teufelskinder und die Welt die Annahme des Glaubens eine absolute Unmöglichkeit sei, wird doch der Unglaube als Sünde (J. 16, 9) und der Unglaube dem Zeugnis Jesu und seiner Werke gegenüber als die höchste, unentschuld bare Sünde des Gotteshasses bezeichnet (J. 15,

22—24). Diese Auffassung setzt voraus, daß außer der durch Gott vermittelten mystischen Reproduktion die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubensinhaltes auch schon durch äußerliche Legitimation genügend motiviert sei. Johannes, welcher der Zeit Jesu schon beträchtlich ferner stand als seine Vorgänger, legt auf diese äußere Legitimation der Offenbarung ganz besonderen Nachdruck, obwohl er andererseits doch wieder den blinden (d. h. grundlosen) Glauben für verdienstlicher und beseligender als den auf empirisch gewonnene Überzeugung gegründeten erklärt (J. 20, 24—29).\*) Wir könnten nun zwar bei der offenbaren Inkonsequenz gegen den Geist der Johanneischen Lehre und bei dem völlig unhistorischen Charakter dessen, was er für die von Jesus überbrachte Offenbarung ausgibt, diese verunglückten Zusätze beiseite lassen; allein sie haben doch einiges Interesse in Anbetracht des Umstandes, daß die spätere Kirchenlehre sie im wesentlichen rezipiert hat, da sie eine Lehre für alle und nicht bloß für die mit mystischen Anlagen ausgestatteten sein wollten.

Jesus erklärt bei Johannes mit Recht, daß das Selbstzeugnis eines noch nicht Legitimierten ungültig sei (J. 5, 31); hierdurch sieht er sich genötigt, sich auf andere Art zu legitimieren, und dies geschieht durch drei Zeugnisse: das der Verheißungen des alten Testaments (J. 5, 39), das Johannes des Täufers (5, 32—33) und das des Vaters vermittelt der von ihm getanen Werke (5, 36; 8, 18; 10, 37—38). Diese Zeugnisse sollen beweisen, daß er ein Gottgesandter ist, wonach dann vorausgesetzt wird, daß ein Gottgesandter Gottes Wort (3, 34), d. h. Wahrheit rede, auch über sich selbst. Nun verkündet das alte Testament zwar den künftigen Messias, aber nicht das, um was es sich hier allein handelt, ob Jesus dieser Messias sei; im Gegenteil schließt der Inhalt dieser Prophezeiungen diese Möglichkeit aus. Das Zeugnis Johannes des Täufers ist, wie wir schon sahen, unhistorisch und würde selbst dann kein Gewicht haben, wenn es historisch wäre. Es bleiben also nur die Wunderwerke Jesu übrig, von denen Johannes zwar behauptet, daß sie alle

---

\*) Es ist ein ganz konsequenter weiterer Schritt, unter den verschiedenen Arten des blinden Glaubens diejenige für die verdienstlichere und beseligendere zu erklären, welche mit dem empirisch und rationell erlangten Wissen (zufällig) nicht in Übereinstimmung, sondern in Widerspruch steht. Die Religion des Glaubens endet notwendig in Tertullian's: „credo quia absurdum.“

sonst je geschehenen Wunder weit überragten, was aber in Hinblick auf die Totenerweckungen des Elias und Elisa entschieden unrichtig ist. Nun sind zwei Fälle möglich: entweder glaubt man an die im neuen Testament erzählten Wunder, dann muß man aber auch der Mitteilung desselben über heidnische und antichristliche Wundertäter Glauben schenken, und die Frage bleibt offen, ob die Werke Jesu durch göttlichen oder durch dämonischen Beistand zustande gekommen sind, so daß schließlich immer wieder nichts anderes als das unlegitimierte Selbstzeugnis Jesu übrig bleibt; — oder aber man zieht die durch ungebildete Fanatiker einer wundersüchtigen und abergläubischen Zeit bezeugten und überlieferten Wunder in Zweifel, dann bleibt eben gar nichts übrig. Was würde aber auch in unseren Augen eine konstatierte Kraft des Wundertuns für die Wahrheit der vom Wundertäter vorgetragenen Lehre beweisen?

So sieht man die Offenbarung doch jeder äußeren Legitimation beraubt und sich auf die innere durch ihren eigenen Inhalt verwiesen. Diese innere Legitimation kann zweifacher Art sein: entweder durch wissenschaftliche Begründung, von welcher jedoch im neuen Testament nicht der leiseste Versuch zu spüren ist, oder wiederum durch mystische Reproduktion, welche aber eine besondere intellektuelle Befähigung oder eine unmittelbare göttliche Inspiration voraussetzt. Man sieht, der Versuch einer allgemeingültigen Legitimation der Offenbarung ist dem Johannes vollständig mißglückt; die behauptete äußere Legitimation ist der allerschwächste Punkt seiner Lehre und die innere ganz individuell bedingt.

Die heterogenen Bestandteile der alexandrinischen Logoslehre und der jüdischen Christologie sind ohne innere Notwendigkeit zusammengeschweißt. Man kann ebenso guter Christ sein wie die Apostel und die Logoslehre für philosophischen Krimskrams erklären; man kann aber auch die Lehre vom Logos als dem Idealen an und für sich (Licht) oder der Idee der Ideen (Wort), durch welche Gott die Welt geschaffen und regiert, mit Philo akzeptieren, ohne an Jesus Christus zu glauben. Daß die göttliche Wahrheit den Menschen durch einen himmlischen Lehrmeister äußerlich zugebracht werden soll, statt im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich durch den menschlichen Gedanken selbst in immer höherer und höherer Form zu erzeugen, war von Anfang an ein wenig glücklicher Gedanke; aber noch weit weniger gelungen erscheint die Art, wie Johannes in Jesus Christus die göttliche Liebe erschienen oder in der ihm in den

Mund gelegten Lehre die wahre Gotteserkenntnis gekommen glaubt. Denn hier muß man den Satz, daß die Gotteserkenntnis, welche das Gegenteil der Liebe gegen ihren Gegenstand erzeugen muß, nimmermehr die wahre sein kann, gegen Johannes selbst kehren, dessen Gottesbegriff noch immer die abstoßenden Züge des alttestamentlichen Jehova zeigt. Aber es kann auch überhaupt die Erkenntnis nicht die wahre sein und die Gottesliebe nicht die wahre sein, welche gegen irgend welchen Menschen Lieblosigkeit bestehen läßt. Denn wo Liebe Pflicht ist, ist Lieblosigkeit gleich Haß, Haß ist aber auch gleich Totschlag, d. h. er ist die Sünde an sich. Auch deshalb kann diese Erkenntnis und Gottesliebe nicht die wahre sein, weil sie die Lieblosigkeit gegen die dem Glauben Widerstrebenden zur Pflicht macht. Man kann keinen stärkeren Beweis dafür suchen, daß der Glaube an bestimmte Dogmen intolerant macht, als den, daß er selbst bei dem milden Prediger der Liebe diese Wirkung gehabt hat. Nur wenn man vor allem die unhistorische, in vieler Hinsicht unhaltbare Christologie des Johannes und mit ihr den Satz streicht, daß jeder Nichtchrist auch Atheist und jeder Theist auch Christ sein müsse (1. J. 2, 22—23; 2. J. 9; J. 14, 1), nur wenn man aufhört, den Glauben an diese Christologie als Bedingung des Lebens und der Seligkeit zu behandeln und den Ungläubigen gleich dem Pestkranken als einen mit Ansteckung drohenden Lebendig-Toten anzusehen, nur dann wird man imstande sein, das schöne, erhabene und edle Prinzip der Liebe wirklich zum Prinzip zu machen; nur wenn man es aufgibt, neben einer Religion der Liebe noch eine Religion des Glaubens haben zu wollen, nur dann kann man aus der Intoleranz zur Toleranz gelangen.

Johannes hat das Wesen der Religion besser als seine Vorgänger erfaßt, indem er das Leben materiell in das Einssein mit Gott, formell in die Einheit von Erkenntnis und Liebe setzte und der verwahrlosten Ethik des Paulinismus an der Liebe die regulative objektive Idee gab, deren sie bedurfte; aber er hat sich hier so wenig wie in anderen untergeordneteren Punkten von demjenigen losreißen können, was die von ihm überwundenen Standpunkte seiner Vorgänger Falsches in die Tradition hineingebracht hatten. Feind jeder Negation und seinerseits von der Wahrheit seines Dogmas überzeugt, vermochte er es so wenig wie Paulus zu begreifen, daß die Gewissensfreiheit vor allem auf dem subjektiven Gebiet der theoretischen Erkenntnis gewahrt werden muß, und daß sie sich um so gefahrloser



erweisen wird, eine je selbstevidentere objektive Norm für das Gebiet der praktischen Sittlichkeit dem menschlichen Bewußtsein als Standarte aufgepflanzt ist.

Blicken wir nun zum Schluß noch einmal auf den Kern der Johanneischen Lehre zurück, auf den Satz, daß das wahre Leben in der Einheit von Erkenntnis und Liebe besteht, und daß dieses Leben zugleich eine bewußte Vereinigung des Menschen mit Gott zur Folge hat. Das Leben soll nicht nur in der Liebe, sondern auch in der Erkenntnis bestehen. Da aber eine äußere Offenbarung im Sinne des Johannes weder historisch wirklich noch auch möglich ist, so muß diese Erkenntnis entweder aus mystischer oder wissenschaftlicher Produktion gewonnen werden. Von diesen beiden Erkenntnisquellen fällt die erste mit dem zusammen, was man innere Offenbarung nennt; diese ist aber nur wenigen gegeben und nur für die wenigen überzeugend, denen sie gegeben ist. Die andere, die wissenschaftliche Erkenntnisquelle muß daher dazukommen, um dasjenige aus der Verbindung von Erfahrung und Vernunftgebrauch zu erweisen, was die erstere ahnend aber beweislos erfaßt hat. Der geschichtliche Entwicklungsprozeß des religiösen Bewußtseins der Menschheit zielt dahin ab, die unentbehrlichen Voraussetzungen und Konsequenzen des religiösen Bewußtseins aus einer wissenschaftlichen Weltanschauung zu bestätigen, deren lebendigen Einheitspunkt Gott bildet. In diesem Entwicklungsprozeß findet eine fortwährende Wechselwirkung beider Erkenntnisquellen statt, und so verstanden stellt er selbst eine fortlaufende innere Offenbarung dar, die durch wissenschaftliche Methoden aus dem subjektiven Besitz weniger zum objektiven Besitz der Menschheit erhoben wird. Die Theologie nimmt an diesem Prozeß nur teil, sofern sie zugleich Philosophie ist, nicht aber, sofern sie bloß eine formell wissenschaftliche Bearbeitung vermeintlicher äußerer Offenbarungen sein will. Soll also das religiöse Leben Einheit von Liebe und Erkenntnis sein, so ist die hierzu ausreichende Erkenntnis weder im neuen Testament noch in der Theologie, sondern in einer Religionsphilosophie zu suchen, die organisches Glied einer philosophischen Weltanschauung ist und als solche das jeweilig letzte Ergebnis des geistigen Entwicklungsprozesses der Menschheit darstellt.

Das wahre Leben soll bewußte Vereinigung mit Gott sein. Die Liebe kann aber niemals reale Vereinigung der Liebenden sein, nie-

mals wirkliche Einheit schaffen, denn ihr Wesen besteht darin, Sehnsucht nach Vereinigung zu sein und zu bleiben. In dem Moment, wo die reale Einswerdung einträte, würde die Liebe in befriedigte Seligkeit zerschmelzen, die höchstens die Erinnerung übrig behält, einmal Liebe gewesen zu sein; denn nach der realen Einswerdung hört ja auch die gegenseitige Förderung in einer gleichzeitigen gemeinschaftlichen Förderung des identisch gewordenen Wohles auf. Es muß mithin als Illusion bezeichnet werden, daß die Liebe etwas anderes als Verknüpfung zustande bringen könne. Die reale Einigung kann dann weiter in dem Erkennen gesucht werden. Nun gibt aber jeder Christ zu, daß die Ideen, welche fremde Völkerschaften sich von Gott machen, nur deren Vorstellungen von Gott und nicht Gott selbst seien, und doch soll behauptet werden, daß seine, meinetwegen wahre Idee von Gott nun nicht mehr seine Vorstellung von Gott, sondern der wirkliche lebendige Gott selbst sei, an dessen Leben er nun teilnimmt. Diese Behauptung ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich: erstens muß die Idee von Gott Gott selbst sein, d. h. Gott nichts weiter als Idee sein, und zweitens muß dieses Christen Idee von Gott Gott selbst sein, also dieser Christ selbst Gott sein, wenn Gott nicht bloß Idee eines seiner Geschöpfe sein soll. Gott muß also nichts weiter sein als seine eigene Idee, die er im Kopfe des Christen ausdenkt, insofern Gott selbst dieser Christ ist. Das heißt aber mit anderen Worten: die reale Vereinigung des Menschen mit Gott in der Erkenntnis ist nur möglich, wenn sie schon vor der Erkenntnis realiter bestand, d. h. sie ist nichts als das Bewußtwerden der ewigen Einheit von Gott und Mensch. Diese vor der Erkenntnis und unabhängig von aller menschlichen Erkenntnis bestehende Einheit von Gott und Mensch ist nun aber nicht mehr Vereinigung, sondern ursprüngliche substantielle Identität des Wesens (wie die von Gott und Logos bei Johannes). Nun ist es aber auch nicht mehr erforderlich, daß Gott bloß Idee sei, er kann nur mit dem, was er sonst noch etwa ist, nicht unmittelbar ins menschliche Bewußtsein eintreten. Nun ist Gott und Mensch wirklich reell eins, und doch fühlt sich der Mensch nur ideell mit Gott eins, und die (auf Erden unerfüllbare) Sehnsucht, sich auch reell mit Gott eins zu fühlen, ist — die Liebe des Menschen zu Gott, die Liebe, mit welcher der Gott als Mensch sich als Gott liebt. Es ist klar, daß diese Liebe zu Gott

nur auf der Illusion beruht, von Gott wesensverschieden zu sein, und daß diese Liebe mithin von demjenigen, der sich als reell wesensidentisch mit Gott weiß, auch als Illusion durchschaut wird. Johannes kann sich zu dieser Anschauung nicht erheben, weil er in dem falschen Idealismus stecken bleibt, der das Reale nicht in sich einschließt, sondern (als nichtige Illusion) von sich ausschließt; die wahren Fortbildner des Johannes aber sind Spinoza in seiner intellektuellen Liebe zu Gott, mit der Gott im Menschen sich selber liebt, Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben und Hegel in seiner Religionsphilosophie. Aber nur in diesem Punkte der substantiellen Identität mit Gott ist Spinoza über Johannes hinausgegangen, hingegen ist er als moderner Jude wieder ganz ins Weltliche zurückgefallen und hat keine Ahnung von dem, was Johannes „Weltüberwindung“ nennt. Wenn aber Jesus und Paulus die Weltüberwindung durch ein von der Gegenwart abgezogenes Leben in der Zukunft zu erreichen glaubten und Johannes (und Buddha) durch ein quietistisches Leben in der kontemplativen Idee, so muß man sagen, daß dieser falsche Idealismus seinen Zweck so wenig erreicht, wie das Kopf-unter-den-Flügel-Stecken des Straußes ihn von der unangenehmen Wirklichkeit befreit. Es gibt keine Weltüberwindung, als im Diesseits, wo die Welt, die überwunden werden soll, noch da ist; aber nicht das scheue Zurückziehen vor der rauhen Wirklichkeit des Daseins in das Schneckenhaus des Quietismus, der den jüngsten Tag erwartet, führt zur Weltüberwindung, sondern das mutige Hineinstürzen in den wogenden Strudel der Welt nicht zum Genusse, sondern zum Kampf mit ihren Mächten bis zum letzten Atemzuge, um die vernunftwidrige Realität durch die Tatkraft der Idee zu zermalmen. Es gibt nur einen Weltüberwinder oder keinen: die Tat, und diese gerade macht der falsche Idealismus des Buddhismus und des echten evangelischen Christentums unmöglich, weil er konsequenterweise Quietismus sein muß.

Die Liebe soll das Prinzip der Ethik sein, — was schafft mir aber erst die Liebe? Wenn die Liebe nur Ausfluß des angeborenen Charakters und nichts weiter ist, so ist die Ethik überflüssig oder mindestens doch nur theoretische Wissenschaft, ohne die Möglichkeit eines praktischen Nutzens. Johannes ist aber unfähig, die Liebe anderweitig zu motivieren, da seine Erkenntnis ebenso unfähig ist, Gottesliebe wie Nächstenliebe zu erzeugen, und tatsächlich zur Ver-

letzung der Humanität in der Lieblosigkeit gegen die Teufelskinder führt. Da die Vereinigung mit Gott bei Johannes der wahren Realität entbehrt und nur als ideale Verknüpfung erscheint, da sogar diese durch die Unmöglichkeit einer Liebe zum Gott des Johannes unmöglich gemacht wird, so fällt sogar das Motiv zur Bruderliebe im engeren Sinne fort, weil mit der aktuellen Gotteskindschaft auch die durch sie gesetzte Brüderschaft illusorisch wird. So bleibt die Liebe ein Gebot, von dem auf keine Weise gezeigt ist, wie seine Erfüllung möglich sei. Das Prinzip ist erfaßt, aber die Stützen, die es zum Prinzip des Fühlens, Wollens und Handelns machen sollen, fehlen gänzlich. Auch hier kann nur die vor und jenseits aller Erkenntnis bestehende substantielle Identität des Menschen mit Gott aushelfen, sobald dieselbe in der Erkenntnis zum Bewußtsein gekommen ist; denn sie schließt die substantielle Identität aller Wesen in Gott ein und lehrt den Menschen, daß sein wahres Selbst oder sein innerstes Wesen, das er in der Selbstliebe eigentlich lieben will, nicht das Phantom des Ichs ist, wie er bis dahin wähnte, sondern Gott selbst, oder das absolute Wesen, welches gerade ebenso auch das wahre Selbst des Nächsten ist, so daß trotz der Getrenntheit des Bewußtseins doch alle Individuen eines Wesens sind und dasselbe in allen den Schmerz fühlt. Hier ist der Buddhismus dem Christentum, das immer wieder in die lohnende und strafende Vergeltung zurückfällt, überlegen, denn seine Ethik drückt diese Wahrheit durch das Wort aus: „Dies bist du.“

Was ist nun das bleibende Resultat von der letzten und höchsten Entwicklungsstufe des evangelischen Christentums? Die Postulate der Erkenntnis und Liebe als Aufgaben ohne einen Fingerzeig zu ihrer richtigen Lösung, die Postulate der Weltüberwindung und Gottvereinigung nebst Lösungsversuchen auf teils irrümlichen, teils mißverstandenen Wegen. Verbesserte Fassung der Probleme, das und nichts weiter ist der Weisheit letzter Schluß im Johannes und damit überhaupt im neuen Testament. Ob die Lösung derselben in der von mir angedeuteten Richtung zu suchen sei, darüber läßt sich streiten; daß sie in der Schrift nicht zu finden sei, das dürfte jeder zugeben, der nicht in dem Standpunkt der Kirchenlehre befangen ist. Aber selbst die Johanneische Fassung der religiösen Grundprobleme ist nach der patristischen Zeit viel zu wenig beachtet worden; die weitere christliche Entwicklung im Katholizismus und



Protestantismus hat sich wesentlich an die Verbindung von Judenchristentum und Paulinismus gehalten und den Johannes als Ganzes noch weit mehr und mit weit größerem Unrecht über dem Paulus vernachlässigt, wie den Plotin über dem Aristoteles. Die mittelalterliche christliche Mystik und die neuere Wissenschaft hat zwar die Überlegenheit des Johanneismus anerkannt, aber die Kirchenlehre hat sich davon bis jetzt nicht beeinflussen lassen. Luther hat ebenso wie Augustinus wesentlich auf dem Paulinismus weiter gebaut, und Johannes wird nur herangezogen, um die Lücken der Paulinischen Ethik zu füllen.

---

## Schlußwort.

---

„Glaube flucht, Liebe segnet.“  
Luther (T. V. p. 624).

Allen neutestamentlichen Schriften gemeinsam fanden wir nur zwei Ansichten, den Welthaß und die Weltverachtung einerseits und den Glauben an die, sei es unmittelbar, sei es nicht allzufern bevorstehende Nähe des Weltendes andererseits oder die Verbindung von irdischem (bei Johannes realem) Pessimismus und transzendente(m) (beziehungsweise idealem) Optimismus. Diese Grundanschauung war die charakteristische Idee des Mittelalters; während jener ganzen Geschichtsperiode vergaß man das Elend des Diesseits über der Seligkeit eines erhofften Jenseits und hielt mit Hartnäckigkeit an der Illusion eines von Jahrhundert zu Jahrhundert hinausgeschobenen und doch immer in relativer Nähe erwarteten Weltuntergangs fest. Die Renaissance in Verbindung mit den Entdeckungen und Erfindungen am Schlusse des Mittelalters brachte endlich den Menschen von dem Jahrtausende langen Wahn zurück, daß seine Heimat im Jenseits statt im Diesseits läge, aber der transzendente Wahn wollte nicht mit einem Schlage weichen, und das Resultat war der Kompromißversuch zwischen den Rechten des Diesseits und Jenseits: die Reformation. Die moderne Bildung hat längst die Konsequenz vollzogen, den menschlichen Vorstellungen vom Jenseits jedes Recht der Beeinflussung des irdischen Tuns abzusprechen; aber das niedere Volk, das um Jahrhunderte gegen die Gebildeten zurück ist, wird noch heute mit den Phantasien von Himmel und Hölle geplagt, wird noch heute durch den Hinweis auf das Jenseits als seine eigentliche und wahre Heimat künstlich von der Wahrnehmung seiner irdischen Kulturinteressen abgelenkt. Ebenso unmöglich für unser heutiges Bewußtsein ist der alttestamentliche Gottesbegriff mit seinem

zornigen Eifer, Ehrgeiz und Verstockungsgericht, an dem alle neutestamentlichen Schriften gleichmäßig festhalten, und die auf solchen Gottesbegriff gebauten Versuche einer Theodizee. Der religiöse Mißbrauch der Wunder und Weissagungen sei hier nur nebenbei erwähnt. Kurz und gut: die gemeinsame Grundanschauung des neuen Testaments ist eine den modernen Kulturideen durchaus widersprechende, in Wahrheit seit mehr als einem Jahrhundert überwundene, und nur dadurch noch in den unteren Volksschichten dürftig fortglommene, daß sie durch die mit den Staatsgewalten verbündeten Mächte der mittelalterlichen Reaktion mit Hilfe hierarchischer Schul- und Kirchenverwaltung künstlich aufrecht erhalten wird.

Was nun die einzelnen Lehrstandpunkte insbesondere betrifft, so liegt uns die Lehre Jesu vollständig fern. Was an ihr dauernden Wert hat, ist nichts als die aphoristische Hinstellung der beiden Gebote der Gottes- und Menschen-Liebe, die aber erst von Johannes zum Prinzip erhoben wurden. Am Paulinismus hat nichts bleibende Geltung als der protestantische Geist, der darin weht, das Postulat der unbedingten Gewissensfreiheit und der energische Protest gegen die Autorität der bis dahin unbestritten für unmittelbares Gotteswort geltenden Schrift, sowie der von den noch lebenden Schülern des Meisters bezeugten Tradition seiner Lehre. Von der Lehre des Johannes endlich bleibt nichts bestehen als sein Prinzip der Liebe, das er selbst weder allgemein zu fassen, noch zu motivieren, noch aus ihm die Grundzüge der Sittenlehre abzuleiten weiß, und das Postulat der Einswerdung des Menschen mit Gott, das aber unter den metaphysischen Voraussetzungen des Johannes ein unrealisierbares Postulat bleibt. Um die Lehre Jesu für die Gegenwart empfehlen zu können, muß man die Augen gewaltsam verschließen gegen ihre nationaljüdische Beschränktheit, ihre gesetzliche Gebundenheit und ihre essenische Feindlichkeit gegen alle Kulturgüter (Staat, Ehe, Arbeit, volkswirtschaftliches Gedeihen, Kunst und Wissenschaft), welche alle konsequente Folgerungen aus der Nähe des Weltendes, aber eben darum für uns unbrauchbar und unannehmbar sind. Um den Paulinismus für die Gegenwart empfehlen zu können, muß man nicht nur seine talmudische Dialektik und seine pharisäischen Voraussetzungen, den Zentralbegriff der Gerechtigkeit und die auf ihn gebaute Rechtfertigungslehre ausscheiden, sondern auch seine dogmatische Fixierung des Glaubens und seine Abstraktionen des natürlichen Menschen und der transzendenten Gnade. Um den Johanneismus für die Gegen-

wart empfehlen zu können, muß man von seinem Gnostizismus absehen, nämlich von dem Dualismus zwischen Gott und Teufel, Licht und Finsternis, Gotteskindern und Teufelskindern und von seiner Auffassung der Mittlerschaft Christi im Sinne eines Mittelwesens zwischen Gott und Mensch. Wenn man alle diese wesentlichen Bestandteile, sowohl die den neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen, als auch die jedem von ihnen eigentümlichen, ausschaltet und als nicht vorhanden betrachtet, dann bleibt von jedem einzelnen Standpunkt ein viel zu dürftiger Rest übrig, als daß man darauf eine Religion stützen könnte. Wenn man aber versucht, die drei Reste miteinander zu verschmelzen, so unternimmt man die Vereinigung von ganz disparaten Bestandteilen, die aus ihrer gliedlichen Stellung in den bezüglichen Weltanschauungen gewaltsam herausgerissen sind. Selbst dann, wenn eine solche Vereinigung gelingen könnte, wäre ihr Ergebnis doch noch viel zu dürftig, um es als eine unseren heutigen Bedürfnissen entsprechende Religion ausgeben zu können. Durch diese Erkenntnis sind alle diese Versuche, zu den Lehren des neuen Testaments (oder zu einer derselben) zurückzukehren und auf denselben die Religion der Gegenwart zu erbauen, von selbst gerichtet, wenn dieselben als bloße Versuche der weitgreifendsten historischen Reaktion nicht ohnehin schon in sich gerichtet wären. Ebenso ist durch diese Erkenntnis die Frage nach der Autorität der Bibel erledigt und konstatiert, daß die verschiedenen Schriften ihrer verschiedenen Autoren viele mangelhafte und irrümliche Lehren enthalten, in denen sich einige wenige gute Gedanken wie Goldadern im tauben Gestein eingesprengt finden. — Unsere ganze Ausbeute aus dem neuen Testament beschränkt sich mithin auf das Paulinische Prinzip der Gewissensfreiheit oder die negative Forderung des Ausschlusses jeden äußeren Autoritätszwanges in religiösen Dingen und das Johanneische Prinzip der Liebe. Ersteres ist ersichtlich identisch mit dem Prinzip des Protestantismus, d. h. es ist eine rein formalistische inhaltsleere Negation, die sich wohl zerstörend gegen etwas Gegebenes (sei es nun wie bei Paulus das historische Judentum oder wie bei uns das historische Christentum) kehren und betätigen, aber an und für sich nichts schaffen und aufbauen kann. Letzteres Prinzip bleibt uns also allein von diesen beiden übrig; es ist das Positive des gesamten Evangeliums, das evangelisch-christliche Prinzip in seiner exoterischen Fassung. Nun ist aber die Liebe als Gottesliebe entweder unmöglich, insofern der zu liebende



Gott sich als nicht liebenswert darstellt, oder illusorisch, sofern sie durch einen geläuterten Gottesbegriff gegenstandslos wird; hingegen ist die Liebe als Menschenliebe wohl ein ethisches, aber nicht ein religiöses Prinzip, also wohl ein, wenn auch unzulänglicher Baugrund für eine Moral aber in keiner Weise für eine Religion. Wenn also das protestantische Prinzip seine negative Aufgabe dem Christentum gegenüber bis zu Ende vollzogen hat, so stellt sich heraus, daß das übrig bleibende Positive, das eigentlich evangelische oder christliche Prinzip gar kein religiöses Prinzip mehr ist; d. h. der Protestantismus in seiner folgerichtigen Entwicklung hebt das Christentum als Religion auf und läßt es nur als Moral auf Grund eines einseitigen Gefühlsmoralprinzips, mithin in einer Gestalt bestehen, in welcher es nur mit Unrecht den Anspruch erheben kann, eine eigenartige und kulturgeschichtlich neue Idee zu sein. — Daneben bietet das neue Testament noch ein esoterisches Prinzip: Die Einwohnung des heiligen Geistes oder der Gnade im Menschen bei Paulus und die Einheit des Menschen mit Gott bei Johannes. In beiden Fassungen ist aber das Prinzip auf unhaltbaren Voraussetzungen erbaut und durch unhaltbare Zutaten entstellt, bei Paulus durch die Entmenschlichung und Transzendierung aller Triebe, die nicht aus dem Fleische stammen, bei Johannes durch die gnostische Idee eines persönlichen Mittelwesens als Mittlers. Mit dieser allein zukunftsreichen esoterisch-religiösen Idee des Evangeliums, der Immanenz, hat daher auch die Kirchenlehre gar nichts anzufangen gewußt und hat sie ganz in den Hintergrund geschoben; nur einige Mystiker haben sich ihrer bemächtigt, und erst die neuere deutsche spekulative Philosophie hat sie fortgebildet, ohne damit bisher irgend welchen rückwirkenden Einfluß auf die Kirchenlehre erlangt zu haben.

Gewissensfreiheit und Liebe verhalten sich wie Recht und Pflicht zueinander. Die unbeschränkte Freiheit, nach den Vorschriften seines Gewissens zu leben, ist das religiöse Recht des Menschen, welches für das theoretische Gebiet des Glaubens unbedingte Geltung beansprucht, für das praktische Gebiet des Handelns aber objektiv durch das gleiche Recht des Nächsten, subjektiv durch die Liebe beschränkt wird. Auch ohne auf die Verletzung des fremden Rechts zu reflektieren, verhindert die Liebe doch schon jede Beeinträchtigung der Freiheit des Nächsten, welche außerdem wegen ihres rechtlichen Charakters durch den Schutz der Gesetze sichergestellt werden muß. Die Liebe tut aber mehr, als daß sie bloß die Rechtsverletzung aus-

schließt, sie erweist sich den freigewählten Zwecken des Nächsten positiv förderlich (z. B. wenn die christlichen Mitbürger eine arme Judengemeinde beim Bau einer Synagoge unterstützen). Da die Liebe die Verletzung der Freiheit des andern von selber ausschließt, so folgt, daß, wenn die Liebe allgemein und ausnahmslos wirksames Prinzip wäre, die Aufstellung des anderen Prinzips, der Gewissensfreiheit überflüssig wäre (wie etwa für eine Ehe, in der nichts als Liebe herrscht, alle Rechtsdeklarationen der Gatten gegeneinander überflüssig wären). Die Liebe erweist sich also hier einerseits als das umfassendere Prinzip, welches das der Gewissensfreiheit bereits einschließt; andererseits aber stellt sich der Mangel in seiner Fassung heraus, daß dieselbe ganz vom subjektiven Standpunkt präzisiert ist und eben deshalb die besondere Aufstellung des anderen Prinzips behufs der expliziten Vollständigkeit erfordert. Es erwächst also die Aufgabe, die subjektive Fassung, welche das Prinzip der Ethik in der Liebe hat, durch eine objektive zu ergänzen und zu vertiefen. Von diesem Bedürfnis, das durchaus der neuesten Zeit angehört, findet sich in der Bibel keine Spur. Die Liebe ist eben nur eine Form der Gefühlsmoral neben vielen anderen, die Gefühlsmoral wieder nur eine Form der subjektiven Moral neben Geschmacks- moral und Vernunftmoral und die subjektive Moral oder die Gesamtheit der sittlichen Triebfedern der Menschenseele wieder nur eine Form des in subjektiven, objektiven und absoluten Moralprinzipien sich konkretisierenden sittlichen Bewußtseins. Von allen diesen Formen ist keine ganz entbehrlich, und es ist höchst einseitig und gefährlich, ein einziges subjektives Gefühlsmoralprinzip herauszugreifen und durch dieses die Gesamtheit aller ersetzen zu wollen. Erst die absoluten Moralprinzipien haben unmittelbare Beziehung zum religiösen Bewußtsein; soll also die Sittlichkeit als Frucht der Religiosität erwachsen, so muß sie sich auf die absoluten, metaphysischen Moralprinzipien stützen. Stellt man die Liebe auf sich selbst, so gelangt man eben so gut wie von jedem anderen subjektiven oder objektiven Moralprinzip aus zu einer religionslosen Moral, die das ererbte Kapital sittlicher Triebfedern allmählich verzehrt, ohne es ersetzen oder gar vermehren zu können. \*) Die absoluten Moralprinzipien, die das neue Testament beibringt, bleiben aber unfruchtbare Velleität, weil die unentbehrlichen Voraussetzungen der gött-

\*) Vgl. „Das sittliche Bewußtsein“, 2. Aufl., S. 223—247: „Das Moralprinzip der Liebe“, ferner S. 627—630, 639—642.

lichen Immanenz im Menschen, wie oben gezeigt, aufgehoben sind, so daß der Rückfall in heteronome Pseudomoral schließlich für die Kirche unvermeidlich wurde, der letzte Rettungsanker gegen sittenlosen Libertinismus. Die religionslose moderne Moral pflegt wenigstens auf das Eifrigste die objektiven Moralprinzipien und die sozial-ethischen Institutionen und sucht an ihnen den subjektiven sittlichen Triebfedern einen gewissen Halt zum Ersatz für die ihr fehlenden absoluten Moralprinzipien zu gewähren. Das Christentum des neuen Testaments dagegen mißachtet ebensowohl alle sozialethischen Institutionen, wie es die auf sich selbst und die Erfahrung gestellte menschliche Vernunft in ihrer Bedeutung für die Sittlichkeit verleugnet und von der veredelnden Wirkung eines durch ästhetische Kultur geläuterten Geschmacks keine Ahnung hat. An Stelle aller anderen sozialethischen Institutionen setzte das Urchristentum die christliche Gemeinde mit ihrer helfenden Bruderliebe und wechselseitigen sittlichen Erziehung und Kontrolle, an Stelle von wissenschaftlicher und künstlerischer Geisteskultur die christliche Andacht und den christlichen Kultus. Die christliche Gemeinde erzielte mit ihrem brüderlichen Zusammenhalt bedeutende Ergebnisse, so lange sie angefeindet und bedrückt wurde, mit ihrer Gemeindegerechtigkeit, so lange sie kleine zerstreute und leicht übersehbare Minderheiten bildete. Als aber das Christentum die Herrschaft erlangt hatte und allgemeine Volksreligion geworden war, da trat naturgemäß die geordnete kirchliche Armenpflege an Stelle der freien Betätigung der Bruderliebe und die Kirchenzucht an Stelle der wechselseitigen Kontrolle der Gemeindeglieder. Das frische autonome Leben der Gemeinde erstarrte in der hierarchischen Organisation und heteronomen kirchlichen Reglementierung, die notwendig in Verfall endete. Die katholische Kirche suchte die neben ihr bestehenden sozialethischen Institutionen ihren hierarchischen Zwecken dienstbar zu machen, und soweit ihr dies nicht gelang, suchte sie einen *modus vivendi*; die protestantischen Kirchen vermochten sich überhaupt nur unter staatlichem und rechtlichem Schutze zu bilden und zu behaupten, waren also behufs Selbsterhaltung auf die dankbare Anerkennung dieser weltlichen sozialethischen Institutionen angewiesen und befanden sich ihnen gegenüber genau in der entgegengesetzten Stellung wie die urchristlichen Gemeinden.

Die heutigen Bedingungen des religiösen Lebens sind nach allem durchaus andere als die zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, und es wäre deshalb ein Wunder, wenn der

Inhalt dieser Schriften unserem heutigen religiösen und sittlichen Bedürfnis entsprechen und genügen könnte. Wie sehr sie auch allen konkurrierenden Religionsformen ihrer Zeit geistig überlegen waren, und wie sehr sie deshalb ihren geschichtlichen Sieg im Kampf der Religionen ums Dasein auch nach dem Werte ihres idealen Inhalts verdient haben, für uns sind und bleiben sie veraltet, überwunden und unzureichend, und alle wohlgemeinten Versuche von Theologen und Laien, uns auf sie zurückzuweisen, sind und bleiben reaktionäre und antievolutionistische Mißgriffe. Nicht nach rückwärts führt der Weg zum Fortschritt, sondern nach vorwärts. Wohl sollen wir den Blick auch nach rückwärts richten, um uns darüber zu orientieren, von wo die Entwicklung ausgegangen ist, welche Stufen sie durchlaufen hat und auf welche Ziele ihre Wegrichtung hinweist; dann aber sollen wir uns umwenden und versuchen, auch über die letzterreichte Entwicklungsstufe, das protestantische Christentum, hinaus zu gelangen. Wie seinerzeit das Heidenchristentum nur durch Aufnahme philosophischer Gedankenelemente über das bornierte Judenchristentum hinausge-  
langt ist, so wird auch heute die Dogmatik nur mit den gleichen Mitteln auf eine höhere Entwicklungsstufe zu bringen sein. Wie seinerzeit das Heidenchristentum auf Irrwege geriet, weil es in dem wichtigsten Punkt des esoterischen religiösen Bewußtseins, dem Immanenzprinzip, nicht den Bahnen der hellenischen Philosophie, sondern denen des alexandrinischen Gnostizismus folgte, so wird es auch für den nächsten Entwicklungsschritt des religiösen Bewußtseins auf lange hinaus entscheidend sein, ob klare philosophische Vernunftgedanken oder trübe gnostisierende Phantasiegespinste zum Leitstern gewählt werden.

Alle Erneuerung und Erhebung zu höherer Stufe kann nur von dem esoterischen Gesichtspunkt ausgehen, d. h. von der Immanenz Gottes im Menschen, wie Paulus, Johannes und alle christlichen Mystiker nach ihnen sie angestrebt haben. Bisher sind alle Versuche daran gescheitert, daß der Gottesbegriff seiner Beschaffenheit nach keine unmittelbare Immanenz in dem Sinne gestattete, daß die göttliche Aktion zugleich integrierendes und konstituierendes Moment des menschlichen Individualgeistes nach psychologischen Gesetzen hätte sein können. Der persönliche, transzendente Gott müßte sich erst entpersönlichen, um in diesem Sinne immanent werden zu können, d. h. eine von seiner Persönlichkeit verschiedene Ausströmung seiner selbst (Weisheit, Logos, Geist) in den Menschen hineinsenden. Da-



mit sah man sich aber vor folgende Alternative gestellt: so lange das Immanenzprinzip unpersönlich gefaßt wurde, war es zwar befähigt, das zu leisten, was es leisten sollte, erschien aber als minderwertig im Vergleich zu Gott selbst; sobald es dagegen durch Personifikation ihm gleichwertig gemacht wurde, verlor es einerseits eben dadurch seine unmittelbare Immanenzfähigkeit in demselben Sinne wie Gott selbst und führte andererseits zu unlösbaren theoretischen Schwierigkeiten in bezug auf seine Identität mit Gott und Verschiedenheit von Gott. Man hatte demnach nur die Wahl, entweder die Persönlichkeit Gottes als die allein verständliche Form des absoluten Geistes festzuhalten und damit auch die Minderwertigkeit oder Immanenzunfähigkeit der mittelbaren Immanenzprinzipien samt der Schwierigkeit ihres Verhältnisses zu Gott in den Kauf zu nehmen oder die Unpersönlichkeit Gottes als Postulat des religiösen Bewußtseins anzuerkennen. Die Kirchenlehre mußte den ersteren Weg beschreiten, weil es zunächst nicht möglich war, einen unpersönlichen Gottesbegriff vor dem Herabsinken in eine unterpersönliche und untergeistige Sphäre zu bewahren. Den Gottesbegriff als überpersönlichen, völlig desanthropomorphisierten absoluten Geist zu verstehen, das ist erst durch die Gedankenarbeit der Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Vatke, Michelet, Biedermann usw. möglich geworden, die bisher auf die Kirchenlehre gerade in diesem zentralen Punkte keinen Einfluß gewonnen hat. Nur wenn Gott ein unpersönlich-überpersönlicher ist, kann er selbst der menschlichen Persönlichkeit immanent sein und bedarf keines von ihm ausgehenden Immanenzprinzips mehr, und nur wenn das unpersönliche Immanenzprinzip mit Gott schlechthin identisch und weder inhaltlich noch formell von ihm verschieden ist, ist ihm die Minderwertigkeit im Vergleich zu Gott selbst abgestreift, und kann es dem religiösen Bedürfnis des Menschen voll und ganz genug tun, d. h. ihn zum gottdurchwohnten, gottinnigen Menschen oder Gottmenschen machen, oder die Christusidee der christlichen Mystiker in ihm verwirklichen.

So hängt aller Fortschritt der Religion daran, daß das Immanenzproblem als das esoterische Zentralproblem der Religion erkannt und die Bedingungen seiner Lösbarkeit durchschaut werden. Diese Aufgabe verlangt aber eine Zeit, die metaphysischen Untersuchungen nicht scheu und verächtlich aus dem Wege geht, wie das letzte halbe Jahrhundert es getan hat, das deshalb mit völliger Unfruchtbarkeit auf religiösem Gebiete geschlagen war. In die positive Darlegung

einer esoterischen Immanenzreligion, wie ich sie anderwärts\*) versucht habe, kann hier nicht näher eingegangen werden. Der Zweck dieser Schrift ist erreicht, wenn sie dazu beiträgt, einem vergeblichen Aufwand von Geist und Mühe in verkehrter Richtung vorzubeugen.

---

\*) Vgl. mein Buch: „Die Religion des Geistes“; ferner „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft“, Abschnitt IX, S. 99 bis 112; „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“, Abschnitt V, S. 100—115; „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“, S. 589 bis 627; „Ethische Studien“, Abschnitt I, S. 1—33; „Dorner, Religionsphilosophie“ in den „Preußischen Jahrbüchern“, 1903, Novemberheft S. 209—214.

---

## Berichtigungen und Nachträge.

---

S. 4 Z. 14: statt: der Weltlichkeit lies: des Wtlebens.

S. 6 Z. 20: Auf allen anderen Gebieten muß der Individualismus sich in Schranken einfügen, die nicht von ihm selbst, sondern von supraindividuellen sozialen Mächten gezogen sind; nur auf dem Gebiete des religiösen Lebens, wo die Einzelseele als solche zu ihrem Gott ein unmittelbares Verhältnis gewinnt, hat der Individualismus ein unbestreitbares, höchstes Recht. Denn die überindividuellen Schranken, denen er sich hier noch einzufügen hat, sind ihm hier nicht mehr von anderen Einzelpersonen oder sozialen Verbänden gezogen, sondern liegen in dem religiösen Verhältnis selbst, in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott.

S. 14 Z. 13: Zwar zeigt auch die Lehre Jesu im höchsten Grade jene Weltflucht und Jenseitigkeit der Gesinnung, die von ihr aus in das ganze Christentum übergegangen ist. Jedoch dies ist nur ein Merkmal, durch dessen Mangel auch die Christlichkeit ausgeschlossen ist, nicht ein solches, dessen Vorhandensein für sich allein schon ausreichte, den spezifisch christlichen Charakter zu bestimmen. Denn dieses Merkmal haben auch viele außerchristliche Religionen und Standpunkte mit dem Christentum gemein, z. B. der Brahmanismus, Buddhismus, Essäismus, Neupythagoreismus, Neuplatonismus usw. Die Lehre Jesu hat darum noch nichts spezifisch Christliches an sich, weil sie die vom Essäismus übernommene Weltflucht noch ganz auf dem Boden der nationalen jüdischen Gesetzesreligion ausgestaltet, während erst der Bruch mit dem Nationalismus und Nomismus des Judentums den Umschwung zu der spezifisch christlichen Weltanschauung herbeiführt.

S. 63 Anm. vor Z. 1: So wichtig die Wunder für die Entstehung und Ausbreitung der Jüngergemeinde waren, so unwichtig sind sie

für die Nachgeborenen, die sie nur aus mittelbarer Überlieferung kennen, insbesondere für die Angehörigen solcher Zeiten, die nicht mehr geneigt sind, die Verrichtung von Wundern für einen Prüfstein prophetischer Sendung und für die Beglaubigung der Verkündigung und Lehre des Propheten anzusehen.

S. 65 Z. 2—12: zu streichen.

S. 84 Z. 11—18: zu streichen.

S. 105 Z. 7—3 von unten: und wenn ja . . . lassen zu streichen.

S. 111 Z. 8—10: als ein absichtliches . . . gegenüber zu streichen.

S. 114 Z. 9: hinter: Seite füge hinzu: (Sir. 51, 14; Weish. 5, 5).

S. 124 Z. 14 von unten hinter: Triebfedern füge hinzu: und Beweggründen.

S. 127 Z. 1: vor 72—74 einzufügen: 68.

S. 152 Z. 8 von unten statt: Jesus jemals begangen hat lies: in den Evangelien vorkommt.

S. 173 Z. 6 von unten: Allen Mysterienkulten gemein ist die Vorstellung, daß ihr Gott oder Heros stirbt und aus dem Tode zu neuem Leben ersteht, und daß der ihm Geweihte oder Affilierte mit ihm stirbt und aufersteht, also durch seine Hilfe von der Macht des Todes errettet wird.

S. 178 Z. 20: Den Glauben an den Messias oder Christus als ein präexistentes, übermenschliches, himmlisches Geistwesen kann Paulus auf keine Weise aus dem Leben und der Lehre Jesu geschöpft und entwickelt haben, dessen Anhänger er verfolgte, sondern muß ihn schon aus der pharisäischen Dogmatik seiner Zeit fix und fertig mitgebracht haben, bevor er auf den Gedanken kam, in Jesus den erniedrigten, in Gestalt des Sündenfleisches dem Gesetze und seinem Fluch unterworfenen Christus zu suchen (Röm. 8, 3; Gal. 3, 13; 4, 4).

S. 200 Z. 13: Es ist dies dieselbe Frage, nur unter anderem Gesichtspunkt, wie die, weshalb Gott dem Adam und seinen Nachkommen das Fleisch in der Gestalt verliehen habe, daß es als Prinzip der Schwachheit, der Verlockung zum Bösen und der Sünde wirksam werden mußte. Fleisch, Sünde und Gesetz gehören nämlich für Paulus unmittelbar zusammen und bilden ein einheitliches Ganze, zu dem sich als viertes der Tod hinzugesellt. Das Fleisch gebiert, das Gesetz verschärft die Sünde, und der Tod ist der Sünde Sold. Die Erlösung, nach der der Mensch sich sehnt, ist gleichzeitig Erlösung von Fleisch, Sünde, Gesetz und Tod. Vom Tode kann der Mensch



nur erlöst werden, wenn er von der Sünde erlöst wird, von dieser aber wieder nur, wenn er zugleich vom Gesetz und vom Fleisch erlöst wird. Als fleischlicher ist der Leib unmittelbar ein „Leib des Todes“, und nur durch Erlösung von diesem Leibe, d. h. durch eine naturhafte Umwandlung des fleischlichen Leibes in einen geistigen kann die endgültige, reale Erlösung von Sünde und Tod bewirkt werden (Röm. 8, 24). Nur so kann ein geschichtlicher Wendepunkt eintreten zwischen der Herrschaft des Fleisches und des Geistes, der der Sünde und der Gerechtigkeit, der Knechtschaft unter dem Gesetz und der Sohnschaft, der Herrschaft des Todes und des Lebens. Alles aber spitzt sich in den Gedanken des Paulus auf die Frage zu, wie in erster Reihe die Knechtschaft des Gesetzes zu brechen und zu überwinden sei, weil durch diese erst die Sünde zu unerträglicher Stärke, Ausbreitung und Bewußtheit gelangt sei.

S. 212 Z. 11: Die Taufe symbolisiert durch das Untertauchen unter Wasser das Sterben des alten Menschen und das Wiederauftauchen des neuen; daß dieses Untertauchen und Wiederauftauchen auf den Namen oder in den Namen Christi geschieht, bedeutet, daß der Täufling mit Christus als fleischlicher Mensch stirbt, um mit Christus als geistlicher Mensch aufzuerstehen (Röm. 6, 3—11). Dieses Sterben und Auferstehen mit dem Halbgott Christus hat Paulus durchaus den heidnischen Mysterienkulten seiner Zeit entlehnt, da weder das Judentum, noch die Lehre Jesu, noch das vorpaulinische Judentum dazu irgend welche Anhaltspunkte liefert.

S. 217 Z. 19: Paulus scheint diese Rückweisung auf 1. Mos. 15, 6 aus 1. Makk. 2, 52 entlehnt zu haben (vgl. Gal. 3, 6—9).

S. 218 letzte Zeile bis 219 Z. 4: Man merkt . . . Jesu zu streichen.

S. 223 Z. 17 von unten: So unhaltbar die Paulinische Rechtfertigungslehre auch aus logischen Gesichtspunkten und so unannehmbar sie für das heutige religiös-sittliche Bewußtsein ist, so bildet sie doch das Zentrum des Paulinischen Systems, und es geht nicht an, sie aus dem Zentrum in die Peripherie zu rücken und als eine bloße Kampfeslehre beiseite zu schieben. Denn wenn man sie aus dem Paulinismus streicht, so wird es völlig unverständlich, auf welche Weise und durch welche Vermittelung Christus die an ihn Glaubenden erlöst, warum er das geworden ist, was wir sind, und wie er es anfängt, uns durch seinen Tod zu dem zu machen, was er ist. Daß durch Adams Fall alle Menschen der Sünde und dem Tode unterworfen sind, läßt sich wenigstens scheinbar durch den Begriff der

Vererbung erklären; aber diese Erklärung versagt dem gegenüber, daß durch Christi Tod und Auferstehung alle an ihn Glaubenden dem Fleische abgestorben und dem Leben gewonnen sein sollen. Mochte immerhin Paulus es für ein keiner Begründung bedürftiges Axiom halten, daß alle Glieder einer Reihe dasselbe an sich durchzumachen haben, was der die Reihe Anfangende als erster an sich durchgemacht hat (Röm. 5, 12—21; 1. Kor. 15, 21—23 u. 47—49), so ist das doch für uns nur ein sonderbarer Einfall, der in der Erfahrung keine Stütze findet. Zwar sind es die dämonischen, vom Teufel abhängigen Mächte dieser Welt, die, wie sie alles Übel und Böse in der Welt bewirken, so auch die letzten Urheber der Hinrichtung Jesu sind (1. Kor. 2, 8); aber Paulus ist noch weit davon entfernt, daraus die Konsequenz zu ziehen, daß der Christustod den scheinbaren Sieg des Teufels über Christus und den wahrhaften Sieg Christi über die teuflischen Mächte bedeute, und daß in diesem Siege seine erlösende Macht bestehe. Diese gnostisierende Auslegung des Christustodes findet sich erst in der Paulinischen Schule (Kol. 2, 15), die zu Johannes hinüberleitet. Es bleibt also als Was und Wie der Erlösungslehre bei Paulus schlechterdings nur die Rechtfertigungslehre übrig.

S. 252 Z. 21 hinter: Es erklärt sich dies einzufügen: außer durch die oben S. 244 angeführten äußeren, politischen Gründe.

S. 265 Z. 7—11 zu streichen.

S. 275 Z. 9 von unten: Ohne Zweifel paßt die letztere Auffassung besser zu dem Standpunkte des Johannes, während die erstere gleichsam ein stehen gebliebener Rest von Paulinismus ist. Denn bei Paulus ist die Herrlichkeit des himmlischen Christuswesens für die Dauer seiner Erniedrigung im Fleische verhüllt, und Christus als Unverhüllter soll erst noch kommen; bei Johannes aber ist er schon dagewesen, und seine göttliche Herrlichkeit hat siegreich durch die Hülle des Fleisches hindurchgestrahlt, so daß sie jedem unmittelbar sichtbar wurde.

S. 281 Z. 13: Durch diese Betrachtungen erledigt sich auch die Frage, ob und in welchem Sinne Christus Gegenstand der Anbetung oder, allgemeiner und genauer ausgedrückt, Gegenstand des religiösen Verhältnisses sein könne. Der Mensch Jesus, mag man ihn auch als religiösen Genius oder Tugendhelden noch so hoch über alle anderen Menschen stellen, kann als solcher weder Erlöser noch Mittler sein, geschweige denn an Gottes Stelle Objekt des religiösen

Verhältnisses werden; das wäre eine Blasphemie gegen Gott. Auch nicht der „Christus im Fleisch“, sondern nur der verklärte, nicht der zur Einheit mit der menschlichen Natur erniedrigte, sondern nur der erhöhte, seiner Menschheit bereits wieder entkleidete und auf seine göttliche Natur reduzierte Christus kann angebetet werden, d. h. nicht eigentlich der Christus-Jesus oder die Einheit beider Naturen, die als solche eine gewisse Mittelstellung zwischen Mensch und Gott einzunehmen scheint, sondern allein der Christus, der der Geist oder Logos im Christus-Jesus ist. Also nicht die Idee oder das Urbild des Gottmenschen darf an die Stelle Gottes selbst im religiösen Verhältnis gesetzt werden, sondern nur die göttliche Natur oder das göttliche Prinzip in ihm, das jeden Menschen zum Gottmenschen oder Christus machen soll, wie es den Menschen Jesus dazu gemacht hat. Dieses dem Gottmenschen immanente göttliche Prinzip fällt aber als Logos (Gott-Sohn) oder heiliger Geist für uns ununterscheidbar mit dem Gott-Vater zusammen; denn es stellt nur die dem Menschen zugekehrte Seite Gottes dar, also recht eigentlich das Objekt des religiösen Verhältnisses. Es ist ebenso irrtümlich, den Unterschied zwischen Mensch, Gottmensch und Gott zu ignorieren, als einen Unterschied zwischen dem göttlichen Prinzip im Gottmenschen und Gott selbst willkürlich zu konstruieren. Die spezifische Christusanbetung beruht darauf, daß beide Fehler zugleich begangen werden.

S. 281 Z. 20: Auch im jüngeren Stoizismus spielt der Logos eine bedeutende Rolle; er ist von ihm wahrscheinlich mit anderen Gedankenbestandteilen des Heraklitischen Systems übernommen worden.

---

VERLAG VON HERMANN HAACKE, SACHSA IM HARZ.

# Stammbaum der Philosophie.

Tabellarisch-schematischer  
**Grundriß der Geschichte der Philosophie**  
von den Griechen bis zur Gegenwart



von  
Professor **Dr. Fritz Schultze**,

Geheimer Hofrat.

XXX Tafeln und 16 Seiten gr. Folio. — Geheftet Mk. 8.—.  
Gebunden Mk. 10.—.

**Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.**

Der „Stammbaum der Philosophie“ soll durch eine kurze und übersichtliche Darstellung durch Tafeln und Schemata den Zusammenhang der philosophischen Systeme untereinander und die wesentlichen Gedanken eines jeden Systems vor Augen führen und als eine Ergänzung zu jeder anderen Geschichte der Philosophie dienen. Er soll ein Wegweiser zu rascher Rundschau in jedem Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung von den Griechen bis zur Gegenwart bilden und dem Hörer philosophiegeschichtlicher Vorlesungen ein Vademecum und bündiges Kollegienheft, dem Dozenten eine Unterlage für das Repetitorium, dem Kandidaten ein Hilfsmittel für die Vorbereitung auf die Prüfung und dem Liebhaber der Philosophie ein Werkzeug zur schnellen Orientierung in der Geschichte der Philosophie an die Hand geben.

 **Zu beziehen durch jede Buchhandlung!** 



VERLAG VON HERMANN HAACKE, SACHSA IM HARZ.

# GRUNDRISS EINER SEINSWISSENSCHAFT

Von **H. G. Opitz.**



Erster Band: Erscheinungslehre!

Erste Abteilung: Erkenntnislehre! — Zweite Abteilung: Willenslehre!

Zweiter Band: Wesenslehre!

Geheftet à Mk. 7.—.

Der Verfasser wirft nicht mit Unrecht der philosophischen Wissenschaft Zersplitterung vor, weshalb er einen Grund legen will, von dem aus alle an der Philosophie Arbeitenden gemeinsame Ziele verfolgen können. Den Darlegungen selbst ist ein Vorwort vorausgeschickt.

 Zu beziehen durch jede Buchhandlung! 

VERLAG VON HERMANN HAACKE, SACHSA IM HARZ.

## Kants Theorie der Kausalität

mit besonderer Berücksichtigung

der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung.

Eine historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnistheorie

Von **Dr. M. Wartenberg.**

Geheftet Mk. 6.—.

Der Verfasser, welcher mit großem Scharfsinn ein tüchtiges Wissen verbindet, liefert hier einen sehr wertvollen Beitrag für die Kant-Literatur, der von großem, bleibenden Interesse sein wird. — Er gibt zunächst in großen Zügen einen Überblick über die Stellung des Kausalproblems in der Philosophie vor Kant, um danach zur Darstellung und Kritik der Kantschen Lehre überzugehen. Er entwickelt vorerst Kants Ansichten von der Kausalität in der vorkritischen Periode seiner Philosophie und die allmähliche Gewinnung seines kritischen Standpunktes. — Nachdem der Verfasser gezeigt hat, in welcher besonderen Weise Kant die allgemeinen Prinzipien seiner Erfahrungstheorie zur Lösung des Kausalproblems verwendet, schreitet er zur Kritik der Kantschen Theorie fort.

 Zu beziehen durch jede Buchhandlung! 







BS2397 .H3 1905  
Hartmann, Eduard von, 1842-1906.  
Das Christentum des neuen Testaments.

BS Hartmann, Eduard von, 1842-1906.  
2397 Das Christentum des neuen Testaments.  
H3 2. umgearb. Aufl. der Briefe über die  
1905 christliche Religion. Sachsa im Harz, H.  
Haacke, 1905.  
xvi, 316p. 24cm.

228816

1. Bible. N.T.--Theology. 2. Christian-  
ity--Early church. I. Hartmann, Eduard von,  
1842-1906. Briefe über die christliche Reli-  
gion. II. Title. III. Title: Briefe über  
die christliche Religion.

CCSC/mmb



